Costanzo Preve

Le avventure della coscienza storica occidentale

Note di ricostruzione alternativa della storia della filosofia e della filosofia della storia

editrice petite plaisance

Koiné *Periodico culturale*

Anno XVIII – NN° 1-3 Gennaio-Giugno 2011

Reg. Trib. di Pistoia n° 2/93 del 16/2/93. *Direttore responsabile*: Carmine Fiorillo.

www.filosofico.net/koine – www.petiteplaisance.it

lucagrecchi@tiscali.it – fusarod@libero.it

Direttori

Luca Grecchi

Diego Fusaro

Ci rivolgiamo a lettori che vogliano imparare qualcosa di nuovo, che dunque vogliano pure pensare da sé.

Karl Marx

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

Margherita Guidacci

editrice petite plaisance

Associazione culturale senza fini di lucro

www.petiteplaisance.it
e-mail: *info@petiteplaisance.it*
Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

Eraclito

Costanzo Preve

Le avventure della coscienza storica occidentale

Note di ricostruzione alternativa
della storia della filosofia e della filosofia della storia

1. Introduzione. Storicità e coscienza della storicità della filosofia occidentale

Sul fatto che l'uomo sia un ente storico non vi sono dubbi, almeno in superficie. Tutto ha una storia, ovviamente, anche i sistemi solari, i minerali, i vegetali e gli animali, ma la coscienza della storicità sembra appartenere soltanto al genere umano, almeno su questa terra. E tuttavia, il fatto di essere indubbiamente un ente storico, ed il fatto di avere coscienza della propria storicità non coincidono. Questa non-coincidenza dovrebbe essere messa al centro dell'attenzione filosofica, eppure questo non avviene. E tuttavia, uno dei modi (non l'unico, ovviamente) di ricostruire razionalmente l'intera storia dell'umanità (pensata unitariamente, e quindi "idealmente", in un solo concetto trascendentale-riflessivo), è proprio quello di ricostruirla (sia pure sommariamente e con un grado inevitabile di semplificazione) sulla base della coscienza della storicità.

Questa coscienza della storicità non è affatto un dato, ma è un risultato che può anche essere perso o dimenticato. Facciamo solo due esempi sommari. I cosiddetti "primitivi" non avevano probabilmente un'adeguata coscienza della storicità, che pure caratterizzava ontologicamente le loro comunità sociali, in quanto vivevano direttamente questa storicità nella forma della omogeneità ontologica (e quindi anche gnoseologica-conoscitiva) fra

macrocosmo naturale e microcosmo sociale. La loro strettissima dipendenza della natura (caccia, pesca, raccolta, pastorizia, eccetera) faceva sì, ovviamente, che questa piena coincidenza fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale (probabile matrice del sentimento religioso come percezione immediata, e poi elaborata in riti sociali, della loro unità) stesse alla base della loro percezione olistica globale del mondo. In una simile situazione, tendo ad escludere che i cosiddetti "primitivi" (il termine è improprio, positivistico-evoluzionistico, e me ne scuso con gli specialisti che giustamente non lo utilizzano più, consapevoli della sua ambiguità) potessero sviluppare un concetto di storicità, non solo della natura, ma anche e soprattutto di loro stessi.

Per fare un secondo esempio, l'attuale pensiero detto frettolosamente (ma anche correttamente) postmoderno rappresenta la perdita sofisticata dell'idea di storicità. Naturalmente, i pomposi accademici postmoderni non sono scusabili, a differenza dei pelosi "primitivi", e quindi sono gnoseologicamente, epistemologicamente e soprattutto ontologicamente molto inferiori a loro. I "primitivi", infatti, non potevano accedere alla categoria di coscienza storica nello stesso modo in cui non potevano accedere ai treni, agli aerei, alla penicillina ed all'insulina. Essi vivevano direttamente la fusione immediata fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale, ed intuivano questa fusione nella forma di totem zoomorfici, di magie mimetiche, di miti di fondazione, sia teogonici che cosmogonici, eccetera. I postmoderni, invece, si sono trovati di fronte ad un'eredità di quasi tre secoli di coscienza storica, ed anziché perfezionarla e migliorarla (eliminandone – il che era del tutto possibile – i residui elementi di progressismo, determinismo, lieto fine teleologico, logicizzazione dialettica prefissata del corso storico, eccetera), hanno deciso di abolirla, formalmente in nome della cosiddetta critica alle grandi narrazioni (Lyotard, e dopo la breccia da lui aperta migliaia di accademici vocianti), ed in realtà sulla base dell'elaborazione del lutto delle loro precedenti visioni del mondo ispirate ad un marxismo estremistico, in cui l'Idiozia era stata eretta a principio metafisico di prospettazione del futuro. Questa loro *soggettiva* elaborazione del lutto generazionale si incontrò (per ragioni non certo aleatorie, ma strutturali) con una *oggettiva* esigenza ideologica delle nuove oligarchie finanziarie (purtroppo non ancora sufficientemente colpite dalla recente crisi esplosa nel 2008), che dovevano e devono sacralizzare il presente capitalistico ergendolo in fine della storia. Ripeto, la concezione della omogeneità fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale, tipica dei primitivi, e la concezione della fine capitalistica della storia tramite lo smascheramento delle grandi narrazioni utopico-rivoluzionarie, tipica dei postmoderni, sono *entrambe* fondate su di un comune rifiuto della coscienza storica, ma la prima è antropologicamente – e soprattutto eticamente – immensamente superiore alla seconda.

In un'ottica contrastiva (ed il metodo contrastivo è il migliore per imparare una lingua straniera partendo dal contrasto con la propria lingua madre) il genere umano appare il solo in grado di effettuare rivoluzioni sociali. Api, formiche e termiti non ne sono capaci, perché la loro società è determinata direttamente (ed unicamente) dalla loro informazione genetica. Quando assisterò ad una rivoluzione delle api contro la loro Ape Regina, e non prima, abbandonerò tristemente il mio presupposto ontologico sulla differenza qualitativa fra l'uomo (inteso come *ente naturale generico*) e gli altri animali, compresi animali superiori, e certamente simpatici, come il bonobo, lo scimpanzé, il cane ed il cavallo. Il genere

umano fa rivoluzioni (e certamente ne farà anche in futuro, alla faccia di postmoderni e proceduralisti liberali), mentre le termiti nel termitaio non ne faranno mai.

La storicità, o più esattamente la coscienza storica, non è un dato. Precisiamo: la storicità "muta" è un dato, ma la coscienza storica è un risultato. È questo un possibile criterio di ricostruzione dell'intera storia della filosofia occidentale dagli antichi greci ad oggi, probabilmente migliore del vecchio criterio aristotelico (certamente grande ai suoi tempi, ma oggi a mio avviso sorpassato, e sorpassato proprio in forza del principio della coscienza storica), secondo cui i suoi predecessori furono classificati in base alla loro preferenza per una delle quattro cause (materiale, formale, efficiente e finale). E dal momento che delle quattro cause elencate la causa materiale viene per prima, ne consegue che i filosofi trattati per primi (Talete, Anassimene, eccetera) sono quelli che si sono concentrati sulla causa materiale principale (acqua, aria, eccetera). A distanza di duemila e quattrocento anni, i manuali di storia della filosofia iniziano con Talete, ed in questo modo gli studenti si convincono che la filosofia nasca con l'indagine delle cause materiali, generalmente chiamata (in modo del tutto scorretto) passaggio dal *mythos* al *logos*. Si crea così una vera e propria grande narrazione positivistica, iniziata con Talete e finita (provvisoriamente) con la signora Rita Levi Montalcini. Su queste basi, diventa inevitabile la formazione di una visione del mondo di tipo scientifico, in cui alla filosofia viene assegnato il regno delle chiacchiere inutili ed opinabili, ed alla scienza il regno delle cose serie, calcolabili e dimostrabili, ma soprattutto utili. Nel prossimo primo capitolo vedremo che le cose non stanno esattamente così, e lo vedremo proprio sviluppando il tema della storicità delle società umane. Rifiuteremo, ovviamente, anche il vergognoso modello veicolato oggi dalle due principali strutture culturali egemoniche (il circo mediatico ed il clero universitario, che è sempre clero, anche e soprattutto quando appare in superficie laicizzato e secolarizzato), per cui l'umanità va dalle caverne alla globalizzazione capitalistica, e cioè dalla fusione di macrocosmo naturale e di microcosmo sociale fino al disincanto generalizzato verso le grandi narrazioni (traduzione in linguaggio comune: le intenzioni rivoluzionarie di sostituire ad una società classista una società senza classi).

L'uomo, si è detto, è un ente storico. Ma non mi accontento certamente di un'antropologia filosofica che riduce l'uomo alla sua storicità, soprattutto quando la storicità diventa una sorta di divinità idolatrica che occupa tutto lo spazio filosofico culturale esistente. La storicità senza fondazione ontologica si identifica di fatto (al netto di distinzioni sofistiche per esperti) con il relativismo dei valori, ed il relativismo dei valori non è che la manifestazione superficiale del nichilismo. Appunto perché il Nulla è Nulla, tutto di conseguenza diventa relativo. Sono presenti oggi in ambito postmoderno posizioni che definirei di "nichilismo tranquillizzante". La loro base sta in ciò, che ormai la società è vista come un insieme di individui originari irrelati fra loro, o meglio messi in relazione reciproca soltanto da procedure di convivenza. La visione del mondo ideale per una società ricca, sia pure inquietata da aspettative decrescenti per giovani disoccupati, flessibili e precari. Si dà il caso che questa società sia assediata dai 9/10 di un'umanità dolente che preme contro le mura di questa oasi di benessere (largamente artificiale, perché fondata su rapporti economici e soprattutto militari). Questa umanità dolente si muove in base a visioni del mondo non proceduralistiche, ma contenutistiche, il cui contenuto è una richiesta di eguaglianza,

sia pure spesso espressa in un modo che i sofisticati proceduralisti chiamano "fondamentalistica".

L'uomo, quindi, è un ente storico, senza che questa connotazione debba essere letta subito in termini di storicismo relativistico. Il pur benemerito marxismo storico novecentesco (da non confondere e da distinguere accuratamente con il pensiero marxiano originario) è morto proprio di storicismo relativistico, e chi pensa sinceramente di poterlo "rilanciare" con lo stesso codice storicistico e relativistico è a mio avviso un vero idiota (ed in questo caso non vedo perché dovrei usare un educato termine accademico). Ci vorrà una nuova base filosofica che sostituisca il vecchio storicismo relativistico, e questa sarà probabilmente una versione dell'ontologia dell'essere sociale. In proposito, considero storicamente benemerita la versione datane dal vecchio Lukács (morto nel 1971), che nello stesso tempo valuto come corretta e volenterosa, ma anche largamente incompleta.

Ho quindi rilevato la sostanziale correttezza, ma anche l'insufficienza, del termine di uomo come ente storico. Penso che si possa partire dalla concezione tipica della antropologia marxiana, quello di uomo come ente naturale generico (*Gattungswesen*). Trascuro qui i problemi filologici, ed anche il problema della corretta traduzione in lingua italiana del termine *Gattungswesen*. Rifiutando radicalmente la distinzione althusseriana fra un Marx giovane, filosofo idealista dell'alienazione (e quindi anche dell'ente naturale generico) ed un Marx maturo, scienziato materialista dei modi di produzione senza più presupposti filosofici umanistici (distinzione che mi affascinò in gioventù, ed il cui abbandono integrale considero una delle mie vittorie filosofiche personali più feconde e proficue), credo che potremo iniziare questo saggio proprio con l'elaborazione sistematica dei tre termini, che scrivo ora separati da un trattino (ente-naturale-generico) proprio per poterli analizzare meglio separatamente.

Dicendo che l'uomo è un ente, diciamo subito che non è un Essere (con la maiuscola). Purtroppo, non sono due termini che derivino direttamente dal linguaggio comune, e sarebbe invece meglio che lo fossero, in modo che il cuore della questione venisse capito subito anche da chi non dispone di una specifica competenza nella terminologia filosofica. È curioso che Adorno abbia a suo tempo svolto un corso sfociato poi – dopo la sua morte – in un saggio intitolato *Terminologia Filosofica*, in cui – con il suo solito spirito corrosivo (e sottilmente nichilista) – sosteneva che la terminologia filosofica in quanto tale era una trappola per i gonzi, accecati da paroloni incomprensibili. Naturalmente, non è affatto così. La terminologia filosofica, lungi dall'essere un inganno aristocratico per pochi, è la cosa più democratica che esista, perché permette potenzialmente a tutti di impadronirsene, purché si paghino ovviamente i modesti prezzi dello studio e della concentrazione. Dicendo che l'uomo è un ente, e non un Essere, mostriamo subito di aver capito il punto essenziale, e cioè che l'uomo non può autodefinirsi da solo, ma può farlo soltanto in rapporto a qualcos'altro, e questo qualcos'altro (l'essere, appunto) può essere una divinità (il Dio monoteistico delle religioni monoteistiche che hanno sostituito in gran parte del mondo i politeismi naturalistici precedenti, spesso inglobandoli e sottomettendoli e non semplicemente cancellandoli), oppure una comunità umana veramente definita. La stessa definizione di Heidegger, per cui l'uomo è un ente alla luce dell'Essere, non è affatto cattiva, sia pure declinata in modo non storico e destinale-profetico, per il fatto che almeno presuppone

l'Essere, e non cade nella stupidaggine, prima sartriana e poi postmoderna, per cui l'Essere non esiste, o perché si è "consumato" nella storia (Vattimo), o perché nel pensiero post-metafisico è diventato pura procedura senza base ontologica (Habermas), o perché dopo Kant e l'Illuminismo settecentesco è diventato un residuo metafisico indimostrabile dalla scienza moderna, vista come unica forma di conoscenza valida e legittima (razionalismo laico, positivismo, eccetera).

Definire l'uomo come ente in rapporto ad un essere può essere declinato in tre distinti modi. Primo, che l'essere non esiste, e che quindi l'ente storico è l'essere ontologico di se stesso, posizione che fu elaborata per prima dai sofisti greci, entrò in "letargo" nella società cristiana medioevale, rinacque con l'ateismo settecentesco e trovò infine in Nietzsche il suo vero sistematizzatore, in quanto l'uomo diventa un atomo di volontà di potenza senza alcuna base ontologica (e quindi comunitaria, non essendo altro l'ontologia che la base razionale della comunità), retto unicamente da una logica di accrescimento della volontà di potenza stessa. La sostituzione di Nietzsche a Hegel (e quindi a Marx, perché un Marx nietzschiano è una impossibilità logica e storica) è appunto la base filosofica di *tutto* il pensiero postmoderno.

In secondo luogo, l'Essere esiste, ma si identifica appunto con Dio, o meglio con una divinità trascendente rivelatasi attraverso libri sacri (e sacralizzati), che si tratterebbe allora di interpretare correttamente (ermeneutica religiosa), visto che Dio non è disponibile per consulenze decisive. In questo modo l'attività filosofica diventa un'ermeneutica dipendente da testi essi stessi sottratti all'indagine veritativa (perché presupposti come veritativi *a priori* sulla base del loro carattere sacro), l'ontologia diventa necessariamente teologia, ed il risultato è una onto-teo-logia. Ancora una volta, Heidegger ha saputo trovare il termine giusto per designare questa posizione. È il caso, ovviamente, delle tre religioni monoteistiche ebraica, cristiana e mussulmana.

In terzo luogo (e questa è ovviamente la mia posizione, per nulla originale, ma derivata dai tre grandi idealisti tedeschi Fichte, Hegel e Marx, al di là di come quest'ultimo venga connotato dalla manualistica corrente e dalla maggioranza dei suoi interpreti) l'Essere è identificato con il processo storico, il teatro in cui si svolge l'auto-apprendimento del genere umano. È evidente che questo approccio esclude sia il riferimento alla rivelazione divina (Essere = Dio), sia il riferimento al nichilismo storicistico (Essere = Nulla). Questo non significa che si debba ad ogni costo mettere un segno di eguaglianza fra le due posizioni precedenti. Personalmente, non mi riconosco in nessuna delle due, ma non vi metto assolutamente un segno di eguaglianza. La posizione religiosa è immensamente migliore della posizione nichilistica. Almeno la posizione religiosa ammette l'esistenza di una differenza fra l'ente e l'essere stesso, mentre la posizione ateo-nichilistica identifica l'essere e l'ente sotto il segno dell'assolutezza dell'ente, con la conseguenza inevitabile della sacralizzazione dell'individuo svincolato da ogni legame (la posizione modernamente sviluppata da Stirner, e non è un caso che Marx vi abbia dedicato per criticarla gran parte della sua *Ideologia Tedesca*, che non deve essere vista althusserianamente come l'opera della "rottura epistemologica", ma come l'opera della liquidazione teorica di Stirner, e pertanto paradossalmente come un'opera di riavvicinamento "oggettivo" a Hegel, al di là dell'irrilevante superficie dei termini polemici).

La dipendenza dell'ente dall'essere, comunque la si voglia declinare, comporta la collocazione dell'essere nella sfera naturale. Se infatti l'ente umano è un ente naturale (e certamente lo è), bisognerà esaminare accuratamente e spregiudicatamente in che senso propriamente lo è. Dal momento che gran parte dei fraintendimenti in proposito derivano proprio dall'essere "passati" troppo velocemente su questo tema (l'uomo come essere naturale), non sarà certamente spazio sprecato dedicarci una pur sommaria riflessione, per cui dopo potremo procedere più speditamente.

Il fatto che l'uomo sia antropologicamente un essere naturale è paradossalmente l'unico elemento comune sia alle teologie creazionistiche dei tre grandi monoteismi religiosi sia agli scienziati evoluzionisti darwiniani, in generale laicizzati e completamente atei (atei nella forma materialistica europea o nella forma ipocrita ed educata dell'agnosticismo anglosassone). Per il creazionismo (parlo solo di quello cristiano, sugli altri due non mi pronuncio per incompetenza specialistica) l'uomo è un ente naturale, in quanto inserito e voluto da Dio nel gran disegno della natura, o meglio del riscatto della natura. Qui certamente la teologia cristiana si impiglia in insanabili contraddizioni (almeno a mio parere), perché da un lato l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (è questo un punto cui a mia conoscenza nessuna teologia ha mai rinunciato, pena la caduta nello gnosticismo), e dall'altro è decaduto nel peccato originale, cosa che Dio non avrebbe mai fatto, il che comporta la pacata conseguenza che evidentemente Dio non ha fatto l'uomo al cento per cento a sua immagine e somiglianza. Si risponde in genere da parte dei teologi a questa ragionevole obiezione che Dio ha creato l'uomo dotandolo di libero arbitrio, ed è proprio il dono del libero arbitrio che ha permesso la caduta e il peccato originale. Sarà magari così, ma dal momento che è innegabile che Dio, in base alla sua prescienza, non poteva non sapere in anticipo che cosa Adamo ed Eva avrebbero fatto, appare evidente che questo libero arbitrio è un dono fittizio, in quanto incompatibile con la predestinazione divina. È questa la ragione per cui la teoria della grazia del retore intollerante Agostino ha avuto tanto successo, e per cui Lutero e Calvino sono stati indubbiamente più "rigorosi" razionalmente dei cattolici, ivi compresi i gesuiti. Ho voluto intenzionalmente lasciarmi andare ad un minimo (sorvegliato) di teologia popolare, per mostrare come il creazionismo non deve soltanto affrontare una lotta impari e destinata alla sconfitta con il più credibile evoluzionismo scientifico darwiniano, ma deve anche tener conto di alcune contraddizioni logiche interne al suo modello esplicativo del mondo. Dio avrebbe così creato una natura già potenzialmente decaduta, e non si vede bene come questa natura decaduta, sia pure dopo l'intervento di Gesù di Nazareth (che non avrebbe però abolito il peccato originale, a meno che si gettino via le Scritture Ebraiche, erroneamente definite Antico Testamento, per lasciar soltanto i Vangeli – cosa che per altro io farei se fossi un consulente esterno a contratto), possa farsi portatrice di un complessivo disegno divino di salvezza.

Abbandono qui la scatola dei giochi del piccolo teologo fai-da-te, che ho aperto soltanto per mostrare provocatoriamente che *tutti* hanno diritto al libero ragionamento teologico, e non solo i teologi "ufficiali" sponsorizzati dalle varie chiese, come se la teologia fosse una disciplina organizzata e organizzabile da istituzioni monopolistiche di cosiddetti "esperti". In ogni caso, ripeto che sull'uomo come ente naturale concordano tutti, dai teologi creazionisti agli scienziati evoluzionisti. Questi ultimi insistono sul carattere autopoietico

della materia in movimento, che ha a disposizione milioni di anni per fare esperimenti, dai primi protozoi (il "brodo primordiale" di un famoso divulgatore televisivo italiano) all'*homo sapiens*, preferibilmente bianco, anglosassone e titolare di pacchetti azionari, quindi vertice del processo dell'evoluzione. Oggi i gruppi intellettuali orfani di Marx e del comunismo storico novecentesco, che la moda universitaria riduce oggi (ma domani chissà?) a totalitarismo utopistico, si sono buttati avidamente su Darwin, visto come il grande Papa Ateo della Scienza. Stando così le cose, confesso la mia (moderatissima) preferenza verso il creazionismo, non certo perché ci "creda" (considero infatti molto più plausibile l'evoluzionismo, *of course*), quanto perché se devo credere nell'indimostrabile *Big Bang* tanto vale allora credere in Dio. Spero che il lettore non mi accusi di "irrazionalismo", ma anche se lo facesse ammetto che questo non mi farebbe né caldo né freddo.

L'uomo è quindi certamente un ente naturale. Ma detto questo non abbiamo ancora detto niente di preciso. Questo ente naturale è infatti anche un ente storico, ed allora cosa significa storico-naturale? Significa forse che esistono leggi comuni allo sviluppo naturale ed allo sviluppo specificatamente storico-naturale? Il famoso (e più stupido che famigerato) materialismo dialettico sovietico lo ha sostenuto, sulla base di innocui quaderni di appunti di Engels concepiti per uso personale e mai pubblicati. Questa "naturalizzazione" del processo storico, assimilato analogicamente ad un processo di storia naturale (*Naturprozess*), era necessaria per ragioni ideologiche di compattamento del popolo dei militanti comunisti, convinti così di nuotare secondo la corrente non solo della storia, ma anche della natura. Alla luce della storia della filosofia occidentale, si è trattato di uno strano incrocio far la mentalità positivistica ottocentesca (abbasso la filosofia, opinabile e soggettiva, e viva la scienza, dura come una roccia!) e l'eredità secolarizzata della predestinazione calvinista, in cui la Storia illuminista sostituiva semplicemente la Divinità monoteistica tradizionale.

Ma lasciamoci alle spalle questo pittoresco residuo del secolo passato, ed affrontiamo invece il cuore del problema antropologico dell'ente naturale, che è quello della famosa "natura umana". Che l'uomo appartenga alla natura è un dato di fatto. Il fatto che esista o meno una natura umana, invece, non è un dato di fatto, ma è un oggetto di polemica scientifica e filosofica.

Il pensiero filosofico greco non ha mai avuto dubbi sul fatto che esistesse una natura umana comune a tutti gli uomini, e che fosse possibile determinarne con sufficiente precisione le caratteristiche principali. Ma di questo mi occuperò in modo più articolato nel prossimo capitolo. A mio avviso l'umanesimo del pensiero filosofico greco, studiato da Luca Grecchi, si basa anche e soprattutto su questa idea-forza. Certo, il pensiero greco è pienamente cosciente del fatto che i diversi popoli hanno usi diversi ed anche opposti (pensiamo ad Erodoto che nota che alcuni popoli seppelliscono i loro morti ed altri invece addirittura li mangiano per evitare che siano mangiati dai vermi), ma questa varietà di usi e di comportamenti non comporta l'inesistenza della natura umana. Alla base c'è la totale estraneità dei greci alle modalità del pensiero moderno kantiano e neo-kantiano, ed al fatto che per loro le categorie ontologiche e le categorie gnoseologiche coincidono perfettamente. Lungi dall'essere "ingenua" questa posizione è esatta e sensatissima (ed infatti verrà ripresa integralmente da Hegel e da Marx, pensatori non certamente "ingenui"), laddove l'eccezione kantiana deriva dalla contingente necessità di confutare le prove dell'esistenza

di Dio, e l'eccezione neo-kantiana dalla necessità, determinata dal nuovo sapere universitario politicamente neutrale ed innocuo, di ridurre la filosofia a pura teoria della conoscenza, teologia del capitalismo (Lukács) e scienza per nullatenenti (Colletti).

La posizione del pensiero filosofico greco, per cui non solo esiste la natura umana, ma addirittura essa è al centro dell'indagine filosofica (il delfico e socratico "conosci te stesso" *gnothi s'eautòn*), passerà nell'essenziale al posteriore pensiero filosofico cristiano, ed anzi costituirà sempre un'ovvietà fino a Kant e al neokantismo. L'attuale papa tedesco Ratzinger l'ha riportata al centro dell'antropologia filosofica cristiana, e questo non può che suscitare l'approvazione anche di chi (come è il mio caso) non si riconosce nella sua teologia creazionista rivelata. In ogni caso, data la centralità dell'esistenza della natura umana (base del carattere naturale dell'ente umano), può essere interessante segnalare le ragioni di chi ritiene utile ed anzi indispensabile negarla.

Come ho appena rilevato (ma è indispensabile ripeterlo fino alla noia) il pensiero filosofico greco dava assolutamente per scontato che esistesse una natura umana. E questo non solo per la sua origine delfica, non a caso pienamente rivendicata da Socrate, ma anche e soprattutto perché la nozione di natura umana era considerata come il riferimento normativo fondamentale per la direzione della stessa comunità umana, sociale e politica. Ed in effetti, in mancanza di una normatività basata (esplicitamente o implicitamente) su di una filosofia della storia, che come vedremo più avanti insorge soltanto nel contesto della modernità borghese-capitalistica, il riferimento normativo naturale restava l'unico possibile, tanto più in assenza manifesta di libri sacri rivelati la cui interpretazione fosse monopolio di uno specifico clero sacerdotale. In epoca cristiana la normatività in ultima istanza passa dalla natura umana interpretata filosoficamente (e quindi liberamente) a Dio, ma essendo Dio creatore e regolatore della stessa natura umana, di fatto il fondamento normativo resta, sia pure "sequestrato" da un clero specializzato e titolare monopolistico dell'unica corretta interpretazione.

La svolta avviene con David Hume. Come è noto, egli definisce la natura umana in termini di naturalità dello scambio e di attitudine psicologica alla anticipazione dei reciproci desideri (del venditore ma soprattutto del compratore, di cui il venditore "anticipa" mentalmente i bisogni e la stessa potenziale solvibilità monetaria). Siamo così di fronte al primo progetto sistematico e filosoficamente giustificato di auto-istituzione della società (ovviamente, della sola società borghese-capitalistica). Auto-istituzione significa soprattutto superamento di ogni etero-istituzione. Nel caso di Hume le precedenti etero-istituzioni erano sostanzialmente tre: l'istituzione religiosa, ma Hume è scettico nei confronti dell'esistenza di Dio, e connota lo stesso deismo razionalistico, la variante preferita dagli stessi illuministi volterriano-massonici, come superstizione degli intellettuali; l'istituzione filosofica, attraverso la teoria dei diritti naturali dell'uomo, di cui Hume nega recisamente l'esistenza, e soprattutto la dimostrabilità; infine, l'istituzione politica, e cioè il contratto sociale, di cui Hume vede genialmente la potenziale pericolosità sociale rivoluzionaria (e qui si consuma la sua rottura con Rousseau, che i manuali di storia della filosofia attribuiscono in generale alle nevrosi e all'isterismo del ginevrino).

La teoria della natura umana, che nei greci era la base per la normatività della comunità sociale, e non certo dell'individuo robinsoniano slegato da ogni dovere sociale, diventa in

Hume la giustificazione "naturalistica" dello scambio capitalistico come manifestazione storica dell'essenza dell'uomo. Non possiamo allora stupirci se, con il tramonto del vecchio giusnaturalismo, consumatosi con la decapitazione del virtuoso Robespierre nel 1794, si faccia strada una tendenza a negare la stessa esistenza della natura umana, riducendola ad un dato sociologico, e cioè all'insieme dei rapporti sociali di produzione di volta in volta esistenti nella storia. La causa delle classi oppresse e dominate, difesa nel medioevo dal messianesimo pauperistico ed all'inizio dell'età moderna (e fino ovviamente a Rousseau ed a Robespierre compresi) dal diritto naturale rivoluzionario, passa ad una sorta di sociologismo storicistico senza basi filosofiche: la natura umana non esiste, è un'invenzione delle classi dominanti, esiste solo la lotta di classe nel rapporto di produzione, che produce differenti "nature umane".

Questo errore, che Fichte ed Hegel non fecero, lo fece parzialmente Marx, che però oscillò parzialmente fra una negazione della natura umana (*Tesi su Feuerbach*) ed il suo implicito riconoscimento nella sua filosofia della storia, che cercherò di ricostruire più avanti. Più tardi, gli antropologi ed etnologi, in genere non solo filosoficamente analfabeti ma anche odiatori della filosofia in quanto tale, considerata come chiacchiera metropolitana mentre essi "lavorano sul campo" con primitivi vari, approdano ad un relativismo integrale, cadendo in un errore in cui i greci non sarebbero mai caduti, in quanto i greci, come ho rilevato in precedenza, sapevano bene che gli usi dei popoli erano diversi, ma la natura umana restava la stessa. Infine, in piena epoca postmoderna (che definirò più avanti come epoca dell'occidentalismo senza coscienza infelice), la polemica contro la natura umana verrà fatta in nome del "pensiero debole", e cioè del pericolo della sua pretesa normatività nei confronti dei differenziati stili di vita minoritari ed anticonformisti, per cui a poco a poco l'anticonformismo ostentato diventerà una sorta di conformismo prescrittivo gestito simbolicamente dalla casta degli intellettuali.

L'uomo è quindi un ente storico ed un ente naturale. Egli è anche un ente generico, in quanto non "specifico", e cioè non programmato *a priori* dalla sua informazione genetica (come appunto capita alle società gregarie delle api, delle formiche e delle termiti). In sintesi, l'essere umano generico è la sintesi indissolubile ed inestricabile di naturalità e di storicità.

Esiste allora una storicità specifica di questo intreccio di naturalità e di storicità. In questa ottica, ogni ricostruzione della storia della filosofia è anche una ricostruzione della filosofia della storia. È esattamente quella che tenterò nei prossimi quattro capitoli, dedicati rispettivamente ai greci, alla civiltà cristiana medioevale, alla cosiddetta "modernità" (termine che non amo, anzi aborro per la sua ambiguità, ma che mi trovo purtroppo davanti come un masso), ed infine alla postmodernità in cui mi è dato passare gli ultimi anni della mia vita, e che considero con disprezzo, in termini fichtiani, come un'epoca della compiuta peccaminosità. Anticipo qui brevemente alcuni temi che svilupperò, perché credo nell'efficacia dell'anticipazione e della ripetizione.

Il grande pensiero filosofico classico è caratterizzato dalla incorporazione della coscienza storica (già allora esistente, se pure non certo nella forma "moderna") nel modello normativo della natura ricostruita idealmente come canone (*nomos*, *logos*) della buona vita della comunità. A mio avviso, questo non comporta ancora una vera e propria filosofia

della storia, perché lo scorrimento della temporalità non è ancora visto come il teatro della costruzione dialettico-veritativa dell'universalità della verità (in cui ovviamente i greci non solo credevano, ma intendevano come premessa e nello stesso tempo finalità della filosofia).

Il grande pensiero cristiano medioevale (con i suoi palesi difetti, immensamente superiore alla miseria scettica dell'attuale postmoderno) non era affatto caratterizzato in prima istanza dal messianesimo escatologico (pur presente, ma a mio avviso marginale e non primario), ma da un assorbimento "mistico" della coscienza storica nella sacralizzazione simbolica del mondo. Questo permette a Dante di trattare Virgilio come se quest'ultimo fosse stato un suo contemporaneo. In genere questo atteggiamento viene sbrigativamente bollato di destoricizzazione. E tuttavia la coscienza storica non sparisce certamente (comunque, molto meno che nell'orrendo postmoderno), ma viene riassorbita in una pienezza temporale del presente, caricato di simboli e di allegorie.

Il pensiero cosiddetto "moderno" (ma non esiste affatto omogeneità fra il periodo che va' da Cartesio a Kant, e cioè il periodo della costituzione formalistica ed astratta del soggetto, ed il periodo caratterizzato dai tre grandi idealisti successivi Fichte, Hegel e Marx) è invece il periodo in cui lo sviluppo della coscienza storica appare come "costituente" del significato dello sviluppo universale e veritativo del genere umano.

Ed infine, il periodo cosiddetto postmoderno, che definirò come il periodo della globalizzazione di un occidentalismo senza coscienza infelice, vede l'annullamento (o meglio, speriamo, il tentativo di annullamento) della coscienza storica, che il periodo precedente aveva bene o male messo al centro dell'attenzione filosofica, in una desolata metafisica del presente integralmente destoricizzato e frantumato. Questo quadro di massima, ovviamente, verrà indagato nel quinto ed ultimo capitolo con maggiori dettagli.

Nell'ottica da me scelta, una vera e propria filosofia della storia si sviluppa soltanto nell'età moderna (comunque post-cartesiana e post-kantiana), in quanto soltanto in essa la temporalità è ontologicamente ed assiologicamente costitutiva. Nel periodo greco, in quello cristiano-medioevale ed ovviamente in quello attuale postmoderno non esiste invece una vera e propria filosofia della storia. E tuttavia, soltanto l'ultimo periodo merita l'appellativo fichtiano di epoca della compiuta peccaminosità.

Come si vede, la filosofia riprende il suo insindacabile diritto di giudicare il suo tempo storico, uscendo dalle pastoie della citatologia ossessiva ad uso di concorsi universitari (comunque ed in ogni caso truccati e lottizzati).

2. Il pensiero greco classico. L'incorporazione della coscienza storica nel modello normativo della natura ricostruita idealmente come canone di riferimento della vita della comunità sociale umana

Secondo Dumézil, la società indoeuropea è caratterizzata da una sorta di trifunzionalismo, ad un tempo simbolico e sociale, in cui convivono le tre funzioni della sovranità, della forza fisica e della fecondità. Il dominio simbolico del numero tre sugli altri numeri non caratterizza certamente soltanto quel popolo indoeuropeo che i romani chiamarono poi "greco" dal probabile nome di un fiumicello epirota, ma indubbiamente nella cultura greca posteriore ellenica il numero tre è ossessivamente presente, dalle tre anime di Platone alla costituzione triadica della sua *polis* ideale fino alla benedetta e mai abbastanza lodata ed ammirata ellenizzazione del cristianesimo che trasformò il rigido monoteismo ebraico in un trinitarismo dialettico, in cui Hegel (ma non soltanto lui, per fortuna) vede la specificità del cristianesimo. Il cristianesimo, infatti, non è un monoteismo puro e semplice, ma è un monoteismo trinitario, anche se il suo clero occidentalizzato e carolingio fa tutto il possibile per non farlo capire ai suoi stessi fedeli.

In quanto indoeuropei, i greci sono originariamente venuti da fuori, e sono giunti in Grecia come conquistatori, sovrapponendosi ai popoli originari (Pelasgi, eccetera) ed assorbendoli gradualmente. Il primo problema dei conquistatori, una volta impadronitisi delle cose, dei beni e delle persone dei vinti (in questo senso la figura hegeliana della nascita del dominio e della sottomissione del servo al padrone rispecchia probabilmente un fatto realmente avvenuto agli albori della grecità), è quello di *dividersi* secondo regole certe le spoglie del vinto, ed in particolare le sue terre. Ma dividersi in greco si dice *nemein*, da cui *nomos* (legge, regola). Prima di ogni altra cosa, il *nomos* è *nomos* del *nemein*, cioè della corretta divisione. La civiltà greca nasce certamente da una usurpazione, come peraltro tutte le civiltà militari antiche (nel Medio Oriente persiano i greci non erano visti come popolo "colto" di filosofi ed artisti, ma come popolo di medici e di buoni guerrieri), ma da una usurpazione che si pone subito il problema della legalizzazione della divisione, e cioè del *nomos* del *nemein* fra i guerrieri maschi.

I greci si posero quindi precocemente il problema di evitare le zuffe fra guerrieri (non a caso l'*Iliade* di Omero inizia con un contrasto fra Achille ed Agamennone per un bottino di guerra, in questo caso per una fanciulla troiana prigioniera). L'evitare la zuffa continua, il *polemos* di tutti contro tutti, è quindi l'inizio ideale del pensiero filosofico greco, e di come il *nomos* possa evitare la zuffa disordinata per il *nemein* del guerriero indoeuropeo, la cui tendenziale omosessualità era probabilmente derivata dal periodo in cui i gruppi di giovani guerrieri abbandonavano gli insediamenti originari (steppe russe, zone ipererboree, Asia centrale? – lo lascio agli specialisti come Haudry) e vivevano per anni fra di loro, con probabili adozioni da parte degli adulti verso i giovani, il che non implicava affatto necessariamente la penetrazione (vedi in proposito l'intervento di Pausania nel *Convito* di Platone).

All'origine, quindi, c'è il *nomos* del *nemein*. Ma il *nomos* del *nemein* è appunto il *logos*, erroneamente tradotto esclusivamente come parola pubblica e ragione comunicativa (*logon didonai*), laddove si trattava sopra ogni altra cosa di calcolo in vista della corretta distribu-

zione e ripartizione. Certo, il termine *logos* assumerà certamente più avanti il significato di parola pubblica (da cui *dia-logos*, che passa dall'uno all'altro), e da qui di ragione che appunto "dà ragione" di quanto afferma (appunto, *logon didonai*), ma all'origine il *logos* (da cui il verbo *loghizomai*, calcolo) è soltanto il calcolo della buona divisione del *nemein*. In ultima istanza, il *logos* ed il *nomos* coincidono. La legge pubblica deve prima di tutto regolare che il *nemein* non si trasformi in zuffa. E la zuffa nasce soprattutto quando qualcuno vuole prendersi tutto oltre a ciò che gli spetta, e cioè non vuole impadronirsi del limitato, ma dell'illimitato (e cioè, in greco, dell'*apeiron*).

Non esiste in greco un termine per indicare la società in senso moderno, perché per i greci la società pensabile e praticabile è una comunità (*koinòn*, *koinonia*). Una comunità senza *nomos*, quindi, è minacciata dalla dissoluzione (*phthorà*). Il come evitare la dissoluzione, ed il come porvi in qualche modo un freno (*katechon*) non è allora soltanto uno dei tanti elementi costitutivi del pensiero greco, ma ne è l'elemento fondamentale ed il principio, l'*archè*. Non a caso, il termine principio è anche il termine che indica il potere ed il dominio, in quanto il potere ha come compito massimo e principalissimo, e praticamente unico, quello di salvaguardare il fondamento (*archè*) del mantenimento della comunità (*koinonia*). La comunità, per mantenersi, deve soprattutto salvaguardare tre caratteristiche essenziali: la misura (*metron*), che è ad un tempo misura fra le componenti psicologiche dell'anima e le componenti sociali della città; l'equilibrio (*isorropia*), che è anch'esso equilibrio fra le componenti dell'anima e le componenti della comunità; ed infine la concordia fra i cittadini (*omonia*), che viene garantita attraverso l'eguaglianza dei diritti (*isonomia*) e l'eguale accesso al discorso pubblico (*isegoria*).

Mi sono permesso di ripetere quello che dovrebbe essere ben noto a qualsiasi principiante dello studio della civiltà greca classica, ma che non lo è per nulla, ricoperto prima del neoclassicismo, poi dalle stupidaggini del dilettante Nietzsche (i greci erano meravigliosi pigri contemplativi mantenuti dal lavoro di schiavi), ed infine dal chiacchiericcio sinistrese politicamente corretto (i greci avevano schiavi ed emarginavano le donne e gli stranieri). Sui greci sono state deposte tonnellate di polvere, in modo che effettivamente, benché i tratti generali della loro società siano relativamente chiari (a chi vuol conoscerli, naturalmente, non certo ai turisti per caso, ai crocieristi, ai manigoldi e ai maramaldi), bisogna prima togliere questa polvere, e poi rifletterci su.

Come si noterà agevolmente, in questo quadro c'è posto soltanto per una storia come racconto (*mythos*), e quindi per una storia non ancora unificabile in una filosofia della storia universalistico-veritativa come costituzione temporale della verità stessa intesa come autocoscienza-per-sé dell'umanità (il concetto hegeliano, *Begriff*, che non significa categoria conoscitiva o contenuto di coscienza, ma significa autocoscienza libera del soggetto), ed allora soltanto per un insieme di differenti storie (la storia delle guerre persiane in Erodoto, la storia della guerra del Peloponneso in Tucidide, eccetera). La vera normatività della vita comunitaria non è infatti cercata dai greci nella storia, ma nella natura. La numerologia sacra pitagorica, lungi dall'essere una curiosità orientale (come dicono alcuni manuali, che Dio li perdoni!), corrisponde invece interamente allo spirito greco, ed a come portare avanti il *logos* (calcolo), il corretto *nomos* del *nemein*, in modo da ottenere alla fine l'*omonia* dei cittadini attraverso l'*isorropia*, e quindi l'applicazione sistematica del *metron*.

In questo quadro relativamente stabile e chiaro irrompe un principio disgregatore relativamente nuovo e prima del tutto inesistente, e cioè la moneta coniata, giunta dalla Lidia di Creso prima all'antistante isola di Chio e poi ad Egina, la più grande delle isole del golfo Saronico, quello su cui si affaccia l'Attica, e quindi Atene. La moneta coniata porta con sé inevitabilmente la proprietà privata, l'accumulazione di beni monetari, la dismisura delle ricchezza (*apeiron*), ed infine, ciliegina sulla torta del classismo, la schiavitù per debiti. La schiavitù per debiti è per sua propria natura l'elemento determinante per la dissoluzione della *polis*, e di *qualunque polis*, ed in questo senso (ma solo in questo) Solone di Atene è il primo vero filosofo, il quale anziché porsi l'irrilevante e secondario problema se il mondo sia derivato da un principio liquido (Talete) o gassoso (Anassimene), si è posto il ben più importante e fondamentale problema di come imporre una legislazione (*nomoi*) che impedisse la schiavitù per debiti. Soltanto uno sciocco privo di consapevolezza storica può veramente pensare che la questione dell'acqua o dell'aria sia più importante di quel vero e proprio atto fondativo della filosofia occidentale che fu l'intervento di Solone contro la schiavitù per debiti.

Si dirà che è stato Aristotele a porre le basi di questa follia, classificando i filosofi prima di lui in base alle quattro cause originarie (materiale, formale, efficiente, finale). Ma si dimentica di aggiungere che Aristotele vive più di trecento anni dopo l'introduzione ad Atene della schiavitù per debiti, non è più in grado di ricostruirne la genesi, afferma in modo (a mio avviso incongruo) che essa nasce dalla meraviglia (*thaumazein*, tralascio qui i diversi significati del verbo, campo di esercitazione per confusionari e chiacchieroni), anziché dalla necessità di frenare (*katechon*) la dissoluzione della comunità (*koinonia*), ed in ogni caso il suo problema non è fornire una teoria della genesi della filosofia, ma semplicemente ricordare le soluzioni "metafisiche" precedenti per far emergere in modo contrastivo la sua propria soluzione (Sostanza, Materia e Forma, Atto e Potenza, eccetera).

Ma torniamo ai nostri veri greci, non a quelli dei manuali inutili e fuorvianti. La nota critica di Aristotele alla teoria delle idee di Platone (peraltro anticipata dallo stesso Platone nei dialoghi cosiddetti "dialettici") è prima di ogni altra cosa una critica alla numerologia pitagorica, e pertanto una critica alla geometrizzazione della filosofia politica, che infatti Aristotele ricostruisce su basi completamente diverse, non numerologiche, ma fondate sul nesso fra potenza ed atto applicata alla società. E tuttavia anche in Aristotele ad essere normativa è sempre la natura, e non certo la storia intesa come accrescimento della coscienza sociale attraverso lo svolgimento dialettico della temporalità costituente della verità. Per Aristotele (così come per gli aristotelici medioevali cristiani e per i successivi fautori del materialismo dialettico sovietico) la verità è corrispondenza con un dato esterno, e per lui il dato esterno non è ovviamente il Dio cristiano o la Materia di Engels e di altri confusionari positivisti, ma è la buona vecchi Natura (*physis*). La quale, derivando dal verbo *phyo* (crescere), ha in se stessa il principio evolutivo autopoietico di sviluppo, che però non è caotico e tantomeno "aleatorio", ma è retto dalla regolarità interna del passaggio dalla potenza (*dynamis*) all'atto (*energheia*).

In linguaggio aristotelico, possiamo dire che la numerologia pitagorica e platonica era la causa formale della costituzione della *polis* ideale, ed è chiaro (almeno a me) che la polemica insistita di Aristotele verso la teoria delle idee era soprattutto una polemica con-

tro le Idee Numeri, e cioè contro la costituzione politica della *polis* sulla base di rapporti geometrici fra numeri (nello stesso modo, *mutatis mutandis*, per cui la polemica di Hume contro la causalità necessaria era in realtà una mascherature della sua polemica contro la costituzione della società in base alla causazione del contratto sociale). Ma Aristotele abbandona interamente la prospettiva della decisività della causa formale (inscindibile dalla numerologia geometrica pitagorica e platonica) per accedere alla decisività della causa finale. E la causa finale per Aristotele è la buona vita comunitaria (*eu zen*), sulla base della potenzialità fornita dall'essere l'uomo un animale politico, sociale e comunitario (*politikòn zoon*), ed un animale fornito di ragione, linguaggio e soprattutto capacità di calcolo politico (*zoon logon echon*).

È possibile insistere maggiormente su Aristotele intellettuale organico della media proprietà agraria schiavistica (Mario Vegetti), oppure su Aristotele precursore di Marx in quanto critico della crematistica (Karl Polanyi, Luca Grecchi). Sebbene questa discussione sia certamente molto interessante, la possiamo per il momento lasciare da parte, in quanto non tocca che marginalmente il problema della coscienza storica e della filosofia della storia. Per il momento basti rilevare (o meglio anticipare) che il passaggio di Aristotele da una teoria numerologica della politica (Pitagora e Platone) ad una teoria basata sulla potenzialità umana di poter giungere alla vita buona su basi non numerologiche (*eu zen*) è fondata sulla distinzione fra possibilità come contingenza, casualità ed aleatorietà (*katà to dynatòn*) e la possibilità come potenzialità già contenuta in modo immanente in una sostanza (*dynamei on*). In poche parole, si tratta della teoria marxiana della possibilità in potenza del passaggio dal capitalismo classista ad una società senza classi.

La tradizione storiografica enfatizza in genere più del dovuto le differenze fra Aristotele ed i suoi successori epicurei e stoici. Non voglio certamente negare queste differenze, la cui base materiale e strutturale sta tutta nella progressiva transizione da un modo di produzione di piccoli proprietari e produttori indipendenti (pur ovviamente in presenza di schiavi) ad un vero e proprio modo di produzione schiavistico generalizzato, propiziato dalla grande monetarizzazione dell'economia conseguente alla conquista dell'impero persiano (strutturalmente non schiavistico) da parte del bandito macedone ubriaco Alessandro, il vero distruttore del modello politico dell'ellenismo classico. E tuttavia Aristotele, Epicuro e gli stoici concordano sul fatto che l'unica vita buona è la vita secondo natura (*katà physin*), segno questo della permanenza della normatività naturale "ideale" della grecità. La *polis* aristotelica ben governata, la comunità epicurea degli amici e l'amicizia cosmopolitica degli stoici sono indubbiamente tra strutture diverse, ma tutte e tra hanno la natura, e non la storia, come normatività. Qui sta l'unità sostanziale del modello greco di vita, unità messa in ombra da chi vede gli alberi e non la foresta, e cioè le differenze teoriche fra scuole anziché la sostanziale unità di forma "filosofica" di vita.

L'evoluzione della scuola platonica dal "dogmatismo" di Platone all'incredibile scetticismo dei suoi successori, per cui in età ellenistica "accademico" diventa sinonimo di scettico (fino almeno alla provvidenziale e mai abbastanza lodata restaurazione platonica di Plotino), è generalmente registrata dagli storici, come se si trattasse di un semplice dato, per cui ad un certo punto Speusippo e Senocrate cominciano ad occuparsi di irrilevanti stupidaggini astronomiche, politicamente del tutto inespressive, anziché proseguire nelle

nuove condizioni storiche la ricerca del Bene politico del fondatore, mille volte socialmente più importante delle loro irrilevanti sciocchezze astronomiche (uso volontariamente un linguaggio provocatorio esagerato, in modo che anche il lettore torpido abbia una leggera scossetta elettrica corroborante). Ma qui si è di fronte ad una inesorabile logica dialettica, per cui chi chiede alla numerologia alla fine non stringe che il vuoto, perché la numerologia di per sé (sganciata dal contesto pitagorico in cui aveva direttamente un carattere sociale e politico) non può che rovesciarsi nel suo contrario. Gli esempi storici posteriori sono numerosi, e sarebbero assai educativi se la gente tenesse aperte le orecchie. Così come la numerologia pitagorico-platonica si trasformò dialetticamente nel suo contrario, e cioè in scetticismo accademico, così la fondazione positivistico-engelsiana del comunismo si rovesciò nel suo contrario, e cioè in disincanto maxweberiano ed in critica lyotardiana alle grandi narrazioni, e la fondazione althusseriana del materialismo storico su basi scientifiche prive di espressività filosofica si rovesciò nel suo contrario, l'assurda apologia totale dell'aleatorietà. Ma qui, purtroppo, la storia della filosofia non insegna nulla, perché è bensì una maestra, ma è una maestra che insegna in un'aula vuota.

Anche se dovrebbe essere addirittura inutile accennarvi, rilevo con forza che non sto affatto proponendo un'interpretazione monocausale e riduzionistica della genesi della filosofia greca. Non penso affatto che l'unica genesi della grande filosofia classica sia esclusivamente la reazione comunitaria alla schiavitù per debiti. Ogni teoria rigorosamente monocausale rischia di non cogliere il suo obiettivo. Da studioso ed ammiratore di Alfred Sohn-Rethel, che a suo tempo si mise su di una strada del genere (l'astrazione filosofica del concetto parmenideo di Essere come risultato della duplicazione teorica nella mente della duplicazione monetaria), so bene che imboccando questa via si finisce fuori strada. Sostengo soltanto che la schiavitù per debiti fu il detonatore sociale, che mise in moto una concatenazione di concetti, tutti indistintamente esemplificati sulla base di un concetto di natura normativa (*physis*), che permisero in un secondo tempo ai greci di auto-rappresentarsi la propria collocazione "cosmica" all'interno del mondo.

Non nascondo infatti di praticare (e di proporre, per ora del tutto inutilmente, ma in certe cose il tempo è galantuomo) una interpretazione metaforica dei due grandi concetti di Anassimandro (*apeiron* come infinito ed indeterminato) e di Parmenide (*to on* come essere stabile ed immutabile). Non bisogna dimenticare mai che i greci, in particolare i cosiddetti presocratici (termine improprio, perché l'ateniese Socrate è stato in realtà l'ultimo dei presocratici, cioè dei filosofi pubblici che si relazionavano direttamente con il popolo), erano ancora largamente interni alla fusione fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale, come del resto ha affermato il grammatico alessandrino Diodoto (ricordato da Diogene Laerzio) a proposito del poema di Eraclito sulla natura, che secondo Diodoto in realtà parlava della società e della politica.

In breve, a mio avviso l'*apeiron* di Anassimandro non è che la metafora cosmologica e giudiziaria (*diken didonai*) dell'infinitezza e dell'indeterminatezza delle ricchezze monetarie, laddove il *to on* di Parmenide non è che la metafora dell'eternità atemporale e della permanenza nel tempo immodificata ed immodificabile della perfetta legislazione pitagorica, che essendo stata formulata in forma geometrica rappresenta una verità non opinabile, e soprattutto non modificabile. La filosofia greca ha avuto certamente molte motivazioni, e

fra esse certamente anche la curiosità cosmologica di Talete (anche se personalmente considero nel vero Mondolfo e Capizzi, che ne hanno in vario modo cercato una genesi nella politica e nel lavoro artigianale umano), ma la porta da cui è passata ha due pilastri, l'infinito-indeterminato di Anassimandro e l'essere intemporale di Parmenide. So benissimo (eccome se lo so!) che oggi prevalgono interpretazioni misteriche, ieratiche e sapienziali, che possono prevalere soltanto in un'epoca come la nostra, di perdita della coscienza storica e dell'indignazione politica. Non intendo qui neppure nominare il più noto diffusore italiano di questa impostazione, perché il fastidio che mi provoca è tale da farmi subito "cambiare canale", come si direbbe con la metafora del telecomando (del resto ci troviamo in un'epoca in cui si scrivono ontologie del telefonino e del telecomando).

Ma torniamo ai greci per respirare un'aria migliore. Il discorso sarebbe appena iniziato, ma dobbiamo qui terminarlo per ragioni di equilibrio espositivo complessivo. Per chiarezza, mi limito a due sole conclusioni sintetiche riassuntive.

In primo luogo, se è vero che la natura serve da modello normativo per la preservazione della comunità, che ha come suo fondamento e causa finale la buona vita dei cittadini (non di tutti, perché gli schiavi non vengono presi in considerazione, pur non negando loro in teoria una formale umanità), la storia non appare come costitutiva della buona vita stessa, e se è così (come io credo), ne deriva che non esiste nei greci una vera e propria filosofia della storia nel senso moderno del termine. Non esiste neppure a mio avviso una vera e propria ideologia del progresso (il termine greco *proodos* non significa progresso, tanto è vero che Plotino lo usa nel senso di emanazione, e *proodos* come progresso esiste solo in greco moderno come traduzione dal latino e dal francese). In poche parole, non esiste una ideologia del progresso perché non esisteva ancora il suo portatore storico e sociale, la borghesia capitalista. La borghesia capitalista aspetta la maturazione dei profitti, non di rendite fondiarie, ed ha quindi bisogno di un tempo lineare cumulativo ed omogeneo, laddove chi si aspetta rendite fondiarie pensa il tempo come eterno ritorno ciclico delle stagioni. Se il dilettante Nietzsche ci avesse seriamente pensato, magari facendo visita a Londra al barbuto Marx, gli sarebbe forse venuto il sospetto che l'eterno ritorno del sempre uguale dei greci non era soltanto il prodotto della loro visione tragica del cosmo (che non mi sogno certamente di negare, ed anzi ribadisco con forza), ma era anche il più prosaico eterno ritorno delle stagioni e dei raccolti (vedi Esiodo). Certo, i greci oltre che contadini erano anche navigatori, ed il navigatore sa bene di essere in balia del caso (*tyche*). In ogni caso, la natura resta il canone di riferimento della percezione temporale dei greci.

In secondo luogo, come aveva a suo tempo ben compreso Hegel, la filosofia greca non si divide engelsianamente in materialisti ed idealisti, per il semplice e nudo fatto che *tutti* i greci erano idealisti, compresi quelli che non introducevano nella cosmologia una divinità ordinatrice, ma si limitavano a presupporre atomi, vuoto e caso, con o senza deviazione (*clinamen parekklisis*). Si tratta di un punto di facile comprensione, ma sul quale molti confusionari successivi hanno imbrogliato le carte, identificando il materialismo con l'atomismo e l'ateismo (ma di greci atei ce n'erano veramente pochi, e certamente Epicuro non era fra essi, secondo l'ottima interpretazione di Walter Otto).

E perché tutti i greci, nessuno escluso, erano idealisti? Ma perché essi concepivano la verità come visibilità di un oggetto mentale ideale, ed infatti il termine greco *idea* proviene

dal verbo *orao*, che significa appunto vedere, e solo vedere. Personalmente, considero profondamente errata la dilettantesca interpretazione di Heidegger, che contrappone la verità come disvelamento (*aletheia*) alla verità come corretta visione (*orthotes*), e questo perché, a differenza di Heidegger (so bene che Heidegger è un mostro sacro, ma anche i mostri sacri a volte si ingannano), la corretta visione si identifica al cento per cento con il disvelamento. Del resto, se si legge senza forzature il mito della caverna di Platone, si è in presenza di un processo di disvelamento attraverso una visione progressiva sempre più corretta. Ho cercato a lungo di capire le motivazioni dell'interpretazione di Heidegger della dottrina platonica della verità, non le ho mai trovate, ma sospetto che si tratti di una indebita retroazione di una polemica contro il soffocante neokantismo delle università tedesche. Ma l'idea di Platone non è in alcun modo la premessa del fenomeno dei neokantiani, in quanto l'idea platonica ha una base ontologica di riferimento, mentre il fenomeno dei neokantiani risulta soltanto da una degradazione gnoseologica dei compiti veritativi della filosofia.

L'idealismo greco, con tutte le sue derivazioni teoriche, ha avuto certamente una genesi (*genesis*) particolare, sorta nel contesto di una struttura sociale che oggi non esiste più. E tuttavia questa genesi particolare ha prodotto una validità ontologica universale (*Geltung*), che è ancora oggi attualissima. E perché attualissima? Perché non è cambiato il problema della divaricazione fra l'arricchimento individualistico, crematistico ed infinito-indeterminato (*apeiron*) e la tendenza contraria alla salvaguardia della comunità sociale e politica attraverso il *nomos* che regolamenta il *nemein* attraverso il *logos*, che passa certamente anche e soprattutto attraverso il *dialogos* politico. Un dialogo veritativo sulla condizione umana, non un cortese e sofisticato chiacchiericcio occidentalistico alla Richard Rorty, e quindi il dialogo di Socrate, non quello dei *talk-shows*.

3. La civiltà cristiana medioevale. L'assorbimento della coscienza storica nella sacralizzazione simbolica, piramidale e gerarchica, del mondo sociale umano

Il problema del rapporto fra cristianesimo, storia e filosofia è estremamente delicato, ed allora la cosa migliore è impostarlo in modo originale, trascurando l'alluvionale bibliografia che si è accumulata sopra negli ultimi secoli. Ho detto "delicato", non certo "complesso", perché ritengo semplicemente che non esistano problemi complessi, e che la cosiddetta "complessità" sia un'invenzione dell'epistemologo confusionario francese Edgar Morin (non a caso negatore esplicito della necessità di un fondamento veritativo per le scienze sociali), che in questo modo ha fornito al ceto universitario opportunistico una facile ideologia per il loro fare i "pesci in barile" e sottrarsi alla decisione sui più scottanti problemi dell'epoca in cui vivono. Esistono problemi di facile soluzione e problemi di difficile soluzione. Esistono problemi la cui soluzione, in via di principio possibile, non è ancora all'orizzonte. Esistono infine problemi in via di principio insolubili. Ma i problemi "complessi" sono soltanto facili alibi per opportunisti (da decenni sento dire che il problema dei rapporti fra sionisti e palestinesi è "complesso", laddove non lo è per niente, ma

dipende semplicemente dai rapporti di forza fra un popolo espropriato della sua terra e un'ideologia razzista che ne giustifica l'espropriazione in nome di memorie bibliche o del senso di colpa degli europei per il genocidio hitleriano, di cui i palestinesi restano del tutto innocenti).

Quindi, nessuna complessità, ma delicatezza del problema, perché qualsiasi cosa diciamo feriremo qualcuno, e scontenteremo qualcun altro. Ritengo si possa utilmente cominciare dalla discussione di un saggio di Benedetto Croce, forse il suo più famoso e citato, per cui "non possiamo non dirci cristiani". Sarà vero? Personalmente, non lo credo per nulla. Croce, che non era cristiano per nulla (ed infatti era stato anche scomunicato negli anni Trenta dalla chiesa cattolica, ed i suoi libri messi all'indice), intendeva dire che qualsiasi europeo del Novecento, non importa quale fosse la sua visione filosofica del mondo di riferimento, non poteva non avere "metabolizzato" in qualche modo la bimillenaria eredità cristiana, magari secolarizzandola e laicizzandola in vario modo. Capisco bene quello che Croce intendeva dire, ma non sono ugualmente d'accordo per nulla, a meno che per cristianesimo si intenda un umanesimo generico della libertà, cosa che, se io fossi personalmente cristiano, negherei recisamente e con forza (su questo punto, rimando ai libri di Sergio Quinzio). I cristiani, da quello che posso saperne considerandoli dall'esterno della loro fede, credono in un Dio monoteistico, si rifiutano recisamente di ridurre la trascendenza ad immanenza, ritengono la storia un teatro della salvezza e non un semplice spazio vuoto di insensatezza (tipo Schopenhauer o materialismo aleatorio di Althusser), ed infine testimoniano la fede nell'immortalità individuale, alcuni nella forma pitagorico-platonica dell'immortalità dell'anima, ed altri (pochi, a mia conoscenza) nella forma paolina della resurrezione dei corpi. Se sbaglio, mi si corregga, ed accoglierò volentieri le correzioni. Ma non mi si dica che non possiamo non dirci cristiani. Odifreddi e de Benoist, ad esempio, non sono cristiani. E quindi partiamo dal fatto che si può essere, se lo si vuole, cristiani e non cristiani, e non possiamo sempre metaforizzare il contenuto del cristianesimo in umanesimi generici o immanentismi caritatevoli e/o rivoluzionari.

Passo ad un secondo punto, anche se lo svilupperò meglio nel prossimo quarto capitolo. È di moda da circa un secolo parlare di escatologia giudaico-cristiana, come se esistesse una comune base religiosa ebraico-cristiana. Ma questa comune base religiosa non esiste affatto, ed è un'invenzione di gruppi ristretti di universitari tedeschi di origine ebraica, di cui il più famoso è Karl Löwith (e la cui controparte marxista è stato Ernst Bloch). Di lì nasce la teoria comunemente accettata e pappagallescamente ripetuta da tutti i confusionari per cui il marxismo è sorto da una secolarizzazione dell'escatologia ebraico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica. Ma il fatto che migliaia di colorati pappagalli lo ripeta non significa che sia vero. Nel prossimo capitolo cercheremo di chiarire (senza peraltro grandi speranze di vedere accogliere questa tesi) che il marxismo semmai deriva da una distorsione positivistica dell'originale teoria della storia di Marx, la quale a sua volta deriva dalla filosofia idealistica della storia dello stesso Marx, basata sull'elaborazione dialettica della coscienza infelice della borghesia, a sua volta già filosoficamente impostata dai due grandi idealisti che precedettero Marx, il grande Fichte ed il grande Hegel.

Incidentalmente, non esiste nessuna escatologia unitaria ebraico-cristiana. Le due religioni, diverse l'una dall'altra in modo radicale, danno un'interpretazione opposta del noto

brano di Isaia sul Servo Sofferente e l'Uomo dei Dolori. Per i cristiani il Servo Sofferente è naturalmente Gesù di Nazareth, mentre per gli ebrei è il popolo ebraico nella sua interezza, in particolare dopo l'Olocausto hitleriano 1941-1945. Ognuno può ovviamente credere a quello che vuole, ma ritengono disonesto far credere ai confusionari (che compongono da sempre la stragrande maggioranza dell'umanità sofferente) che vi sia compatibilità fra l'individuazione del servo sofferente in Gesù di Nazareth o invece nel popolo ebraico nel suo complesso. Si può credere nella teologia che si vuole (personalmente, non credo in nessuna), ma non affermare che sia compatibile il ritenere che il servo sofferente sia Gesù (figura che il Talmud ebraico riempie di disprezzo) oppure il popolo ebraico vittima dell'Olocausto.

Detto in termini semplici, se un'unica religione ebraico-cristiana non esiste, non è mai esistita e non esisterà mai, allora perché gli intellettuali occidentalisti, compresi quelli più atei e senzadio, fanno intendere che esista? Ma perché l'occidentalismo odierno riclassifica e reinterpreta tutta la varietà religiosa del mondo in termini di Occidente contro l'Islam, il nuovo nemico fondamentalista, per cui i due campi sono così ridefiniti: da un lato un unico blocco occidentalistico-sionista, la religione unificata ebraico-cristiana, con a lato il Dalai Lama buddista arruolato come consulente psicologico-spirituale e cappellano anti-cinese; dall'altro il diabolico regno fondamentalista musulmano, con gli uomini barbuti e *kamikaze* e le donne sepolte sotto il *burka*.

A proposito di messianesimo e di escatologia (entrambi termini assolutamente inesistenti nel pensiero greco) occorre fare un rilievo fondamentale. Il fatto che vi sia messianesimo non comporta affatto che vi sia già una filosofia della storia, o che si sia in presenza di essa, o almeno dei suoi prodromi e presupposti. C'è filosofia della storia soltanto là dove c'è filosofia, e la filosofia si caratterizza per fornire argomenti razionali (*logon didonai*) alle sue affermazioni. L'annuncio messianico, che sia escatologico o apocalittico, o tutti e due, non fornisce nessun fondamento filosofico alle sue promesse, e quindi semplicemente non fa parte della storia della filosofia. Tutte le ricostruzioni della storia della filosofia della storia che cominciano con Agostino dovrebbero essere cortesemente archiviate, perché la filosofia della storia comincia con Herder (o se proprio vogliamo con Vico e Voltaire), e prima non esiste. Il messianesimo religioso non è una filosofia della storia.

Chi inoltra pensa che il messianesimo faccia parte della tradizione cattolica dovrebbe in proposito prendere in mano il *Catechismo Cattolico* oggi vigente. Al numero 1042 si chiarisce senza ombra di dubbio che solo "alla fine dei tempi, il regno di Dio giungerà alla sua pienezza. Dopo il giudizio universale i giusti regneranno per sempre con Cristo, glorificati in anima e corpo, e lo stesso universo sarà rinnovato". Non intendo gettarmi in un'esegesi di una religione in cui personalmente non credo, ma se le parole hanno ancora un senso, sia pure allegorico e anagogico, mi pare di capire che non viene volutamente fornita alcuna indicazione per capire se e quando arriveremo alla fine dei tempi (a meno che si parli di terremoti, guerre atomiche o spegnimento del sistema solare). In mancanza di qualsiasi coordinata, il messianesimo cristiano è eguale a quello farisaico, per cui a parole ci si dichiara ancora messianici, ma in realtà il regno di Dio viene rinviato alle calende greche, e cioè a mai. Ciò mi fa capire molte cose su Kant, il cui concetto limite è costruito ed esemplificato proprio sull'eterno rimando della divinità.

Sempre a proposito del messianesimo, rimando il lettore all'attenta lettura dei numeri 675 e 676 del *Catechismo Cattolico*. Essi sono stati in realtà scritti contro il comunismo, ed era difficile essere più chiari ed espliciti: "La massimo impostura religiosa è quella dell'Anti-Cristo, cioè di uno pseudo-messianesimo cui l'uomo glorifica se stesso al posto di Dio… questa impostura anti-cristiana si delinea nel mondo ogni qualvolta si pretende di realizzare nella storia la speranza messianica che non può essere portata a compimento se non al di là di essa, attraverso il giudizio escatologico. Anche sotto la sua forma mitigata, la Chiesa ha rigettato questa falsificazione del regno futuro sotto il nome di millenarismo, soprattutto sotto la forma politica di un messianesimo secolarizzato intrinsecamente perverso".

Questo messianesimo secolarizzato intrinsecamente perverso è ovviamente il comunismo storico novecentesco realmente esistito, che in genere i teologi cattolici fanno risalire a Marx, mostrando di essere esperti in esegesi biblica, ma non certamente in marxologia critica. Qui si capirà ancora una volta la crucialità assoluta del far risalire l'intenzione filosofica di Marx (la si condivida oppure no, questa è un'altra cosa) al pensiero filosofico anti-crematistico greco ed alla grande filosofia borghese della storia (e cioè Fichte e Hegel), e non certamente ad una inesistente e fastidiosa escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica. Il marxismo è stato infatti una (storicamente inevitabile) distorsione positivistica (e allora deterministica, necessitaristica e quindi teleologica) di una filosofia della storia derivata dall'elaborazione della coscienza infelice borghese, non certo una secolarizzazione messianica. In proposito, è interessante che la diagnosi del marxismo come grande narrazione messianica sia *comune* alla teologia cattolica, al razionalismo laico ed al postmoderno. Ci vorrà fare un pensierino il lettore conformista, virtuoso, pio, secolarizzato e politicamente corretto? Perché no! Mai porre limiti alla Divina Provvidenza!

È peraltro difficile negare che il cristianesimo nacque interamente messianico, una versione che lo avrebbe certamente fatto scomunicare in base ai numeri 675 e 676 del *Catechismo Cattolico* (vedi in proposito la parabola del Grande Inquisitore dei *Fratelli Karamazov* di Dostojevski). Bisogna proprio destoricizzare completamente Gesù di Nazareth per affermarlo, cosa in contraddizione insanabile con la reiterata affermazione che Gesù è stato una figura storica. Ma la sua "storicità" è evidentemente limitata alla sua resurrezione, mentre evidentemente la storicità del significato sociale inequivocabile dell'annuncio dell'Anno di Misericordia del Signore (in proposito Luca 4, 14-30) viene sempre pudicamente nascosta, per non inquietare Del Noce, Casini e Buttiglione. L'annuncio di Gesù era interamente messianico e rivoluzionario, e per questo fu condannato a morte e crocifisso, anche se sotto la falsa accusa di essere stato un capo degli zeloti armati (questo significa il cartiglio Gesù Nazareno Re dei Giudei).

Sia chiaro. Non me la prendo affatto con la chiesa cattolica per la sua negazione del messianesimo. Non intendo neppure sostenere la tesi sociologica e riduzionistica del Gesù sindacalista conflittuale e guerrigliero sociale. Questa tesi ridicola è soltanto l'altra faccia della tesi dominante, altrettanto ridicola del Gesù salmodiante in processioni pecoresche. Si tratta sempre in ultima istanza della polarità dualistica tra Trascendenza ed Immanenza. Scusi, reverendo, Gesù era trascendente, e parlava solo del regno dei cieli dopo la morte, oppure era immanente, e parlava invece del rivoluzionamento immediato del classismo su questa terra? Ma Gesù, non essendo un neokantiano, ed ignorando le antinomie bobbiane,

non era né trascendente né immanente, ma fondeva entrambe le cose, ed era "immanente" proprio nella misura in cui era del tutto "trascendente".

Non essendo una pastorella del suo gregge, non rimprovero alla chiesa di aver messo in frigorifero il messianesimo sociale, per scongelarlo soltanto in un generico e kantiano concetto-limite della storia. Penso anzi che abbia fatto bene a farlo. In proposito accetto nell'essenziale la diagnosi di Max Weber, per cui quasi tutte le religioni (e comunque sicuramente il cristianesimo, non però il confucianesimo e lo shintoismo giapponese) nascono messianiche, ma se restassero messianiche per più di tre generazione finirebbero con lo scomparire e l'essere riassorbite, e se invece sopravvivono e si riproducono nel tempo possono farlo soltanto riformulandosi organizzativamente sulla base della gestione simbolica della vita quotidiana e dei suoi "passaggi" più delicati (nascita, crescita, famiglia, malattia, morte, carità, eccetera). La promessa messianica viene invece regolarmente disattesa, e questo per molte ragioni, di cui qui ne citerò solo due: in primo luogo, perché purtroppo Dio non esiste (mi scuso sinceramente con i credenti, che personalmente antepongo sempre ai cosiddetti "laici", termine con cui si intendono in genere gli individualisti filosoficamente relativisti e nichilisti, e quindi utilitaristico-capitalisti), e non esistendo non può purtroppo garantire l'esaudimento della promessa messianica; secondo, perché in genere i poveri, i derelitti e gli oppressi riescono al massimo nei casi migliori a gestire una cooperativa o una bocciofila, ma sono strutturalmente incapaci di gestire in modo non classista una società articolata.

Queste considerazioni erano necessarie, perché il lettore comprendesse il punto di vista filosofico dello scrivente. Non mi interessa assolutamente "spiegare" al credente che si illude, in quanto la scienza moderna (Newton, Darwin, Freud, Einstein) avrebbe definitivamente "smentito" la fede religiosa. È questo il terreno anglosassone-imperiale, in cui "tirano" assurdi libri di scienziati che spiegano che Dio non esiste in base alle scienze naturali, ed in cui Darwin vince sempre con punteggio tennistico contro Ratzinger. È questo il terreno del miserabile laicismo italiano della rivista "Micromega", opposto antitetico-polare, e pertanto complementare, della rivista "Civiltà Cattolica". Dal momento che io mi occupo di filosofia, e non di geologia e di astrofisica, vorrei contribuire a "spostare" il tema su di un ambito filosofico. Non intendo disprezzare la "certezza" delle ipotesi dell'età della terra o sull'autopoiesi degli organismi viventi, ed anzi al contrario le pongo molto in alto. Ma qui mi occupo di verità filosofica, non di esattezza matematica, di certezza fisica verificabile e/o falsificabile, di veridicità artistica e letteraria, eccetera.

Il cristianesimo nasce quindi messianico con Gesù di Nazareth, e resta ovviamente messianico anche con Paolo di Tarso, che lo trasforma però in un messianesimo universalistico, trasformazione non da poco. Pur essendo infatti un fariseo, Paolo parlava il greco, e nella sua testa erano penetrate le idee elleniche di universalismo e di unità del genere umano, probabilmente attraverso la *vulgata* stoica che era dominante ai suoi tempi (che erano anche i tempi di Seneca). Combinando il messianesimo di Gesù di Nazareth ed il concetto greco (e non solo greco, ma integralmente ed esclusivamente greco) di universalismo e di unità del genere umano Paolo produce il concetto di Cristo (e cioè di unto del signore), da cui poi nel vangelo giovanneo risulterà il concetto di *logos* (la cui curiosa traduzione latina di *verbum* mi ha sempre ricordato i tormenti dei paradigmi dei verbi latini e greci nel

vecchio liceo classico). La trasformazione di Gesù prima in *christòs* e poi in *logos* produsse il codice genetico della fede cristiana, e da allora questo codice è rimasto sostanzialmente intatto nei secoli. Abbandonarlo per "adeguarsi al mondo moderno" o per "secolarizzarsi" sarebbe un suicidio per il cristianesimo, che però i cristiani non faranno, a differenza del gruppo sociale più stupido del mondo, i comunisti, che hanno creduto di salvare il comunismo dalla sua crisi trasformandosi in liberalcapitalisti.

Questo non ha comportato allora una messianizzazione escatologica del mondo, in quanto già nel secondo secolo questo messianesimo era già interamente "rientrato" in una economia quotidiana della solidarietà e della carità (questa disillusione portò al fenomeno detto della "gnosi", peraltro presto rientrato, restando la Gnosi una sorta di Francoforte del cristianesimo), e questo fu weberianamente un bene per il cristianesimo, che evitò così un suo riassorbimento. Comportò invece una risacralizzazione del mondo, che era invece stato di fatto "desacralizzato" non tanto dallo scetticismo di conferenzieri postmoderni tipo Luciano di Samosata, quanto proprio dal suo apparente contrario, e cioè dall'accoglimento pluralistico e tollerante di tutte le divinità conosciute nel Pantheon imperiale romano.

Come in molti altri casi, anche qui Hegel coglie genialmente il centro della questione. Se tutti gli dei del territorio imperiale romano vengono accolti in un solo Pantheon, e possono coesistere educatamente in una generica *humanitas* (che peraltro copriva una società schiavistica con giochi gladiatori quotidiani e con stupri padronali autorizzati di schiavi e schiavette bambine), significa che questi dei non esistono. Se io infatti mi devo plasticamente raffigurare in fotografia la morte di Dio oggi, non me la raffiguro nelle sfilate dei travestiti del *Gay Pride* oppure nei banchetti della coppia sionista spiritata Pannella-Bonino, ma me la vedo plasticamente davanti nelle riunioni ecumeniche pecoresche di preti, pastori, pope, rabbini, ulema, bonzi, buddisti, stregoni Sioux, eccetera, da cui escono documenti generici sull'umanesimo all'ombra delle speculazioni cannibaliche del grande capitale finanziario. Il cristianesimo, quindi, fu prodotto anche e soprattutto dall'insofferenza nei confronti della falsità dell'umanesimo schiavistico romano (con le correnti filosofiche greche ridotte a *talk-shows* senza televisione) e dalla provocatoria compresenza di tutte le divinità "autorizzate" dell'impero. Alla fine, l'unica divinità non autorizzata vinse. Speriamo che avvenga così anche oggi, in quanto quello che diciamo è sostanzialmente l'unico pensiero non-autorizzato privo di accesso alla visibilità mediatica apparentemente pluralistica, in cui tutti i "plurali" dicono la stessa cosa "singolare".

In termini filosofici, la sacralizzazione cristiana del mondo si riallaccia (certo, senza saperlo) alla vecchia fusione primitiva fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale. Per questa ragione la sua matrice è assai più "naturale" che storica. Certo, esiste indubbiamente una storia della salvezza, che però è sottratta a qualsiasi autoriflessione filosofica libera (e pertanto non è una vera filosofia della storia), ma questa storia della salvezza è ricondotta ad un quadro metafisico naturalistico (anche se Dio diventa il creatore della natura). Sta qui la famosa ellenizzazione del cristianesimo. Che intellettualmente Ratzinger vorrebbe riportare nel pensiero contemporaneo attraverso il concetto normativo di natura umana, che a suo tempo Aristotele elaborò in modo già pressoché completo. Ellenizzazione del cristianesimo significa infatti centralità normativa della natura umana.

Tralascio qui, perché la presuppongo come largamente nota al lettore, la vera e propria medioevalizzazione feudale del cristianesimo e la sua trasformazione in religione di legittimazione dei rapporti gerarchici fra *bellatores*, *oratores* e *laboratores*, e cioè della società detta tripartita. Presuppongo come noto anche il riaffiorare della tendenza messianica (Gioachino da Fiore), e dello sviluppo di eresie di contestazione di questa realtà gerarchico-feudale. Metto molto in alto (immensamente più in alto della miserabile filosofia postmoderna di oggi) la teologia medioevale, sia nella forma domenicana di Tommaso d'Aquino sia nella forma francescana di Guglielmo di Occam. Tendo a mettere Occam un po' più in alto di Tommaso, perché solo Occam ha avuto il coraggio di collocare nel singolo cristiano la pratica della *paupertas* e della *simplicitas*, togliendone la gestione al baraccone corrotto dei pretoni di Avignone. Ma non è questa la sede per approfondire questa questione.

Oggi siamo in piena secolarizzazione. La secolarizzazione, però, non è una opinione, ma è il processo storico per cui la legittimità della società non è più data da una sacralizzazione religiosa del mondo, ma è data dal semplice legame anonimo del valore di scambio, e quindi dall'economia politica, che se fossi un prete definirei come il vero anticristo, lasciando stare il povero comunismo nel frattempo defunto. Certo, sbagliarsi di Anticristo mi sembra un po' grave per una teologia degna di questo nome. Individuarlo a Cuba e nella Corea del Nord invece che a Wall Street e a Piazza Affari mi sembra un vero errore filosofico. Approvo Ratzinger perché almeno non affronta la secolarizzazione attraverso la auto-secolarizzazione dei teologi-sociologi suicidi ed attraverso la liberalizzazione teologica incontrollata e pazza alla Hans Küng, mantenendo non tanto l'autoritarismo vaticano (come dicono i laici) quanto una teologia unificata aristotelica, e quindi greca.

Basterà? Ai posteri l'ardua sentenza. Io mi limito, da esterno totale, a fare il tifo per le persone intelligenti contro i cretini incurabili.

4. L'età moderna borghese-capitalistica occidentale. Lo sviluppo della coscienza storica come costituzione ontologica ed assiologica dello sviluppo universale e veritativo del genere umano

La fondazione filosofica della società borghese moderna presenta un'interessante contraddizione, assai più rivelatrice di quanto possa sembrare ad una prima osservazione superficiale. Da una lato, essa viene fondata in modo apparentemente naturalistico e destoricizzato, a partire dalla antropologia pessimistica ed anti-aristotelica di Thomas Hobbes per poi passare alla teoria della naturalità della proprietà privata fondata sul lavoro individuale "robinsonianamente" inteso (d'altronde Locke e Defoe sono figli dello stesso ambiente storico), ed infine alla teoria della natura umana di David Hume, già precedentemente segnalata, in cui la natura umana diventa il teatro immutabile (una sorta di versione parmenidea del capitalismo) della logica riproduttiva del valore di scambio.

Dall'altro lato, contemporaneamente e contraddittoriamente, a fianco di questa fondazione naturalistica (o per meglio dire, pseudo-naturalistica) si sviluppa la vera e propria fondazione storica della stessa modernità, all'inizio con la critica alla teodicea di Voltaire

(cui personalmente non attribuisco però un ruolo rilevante) e poi con la filosofia tedesca della storia, che inizia con Herder, si sviluppa con Fichte e Hegel, e culmina infine in Marx.

Come spiegare questa compresenza di naturalità e di storicità nello sviluppo della concezione borghese della modernità? In via di semplice ipotesi, direi che questa strana compresenza di tendenze incompatibili e contradditorie si spiega solo se separiamo metodologicamente il concetto di Capitalismo da quello di Borghesia, e non perseveriamo bovinamente nella fusione dei due termini, come se il capitalismo fosse semplicemente un treno di cui la borghesia è il macchinista. Certo, i due termini si intrecciano continuamente in forme sempre diverse. Ma in estrema sintesi il capitalismo, in quanto realtà anonima, strutturale, impersonale e cieca, trova la sua fondazione in una pseudo-naturalità, come se la produzione capitalistica non fosse altro che l'affermazione della vita secondo natura, una volta spazzata via la presunta "artificialità" delle istituzioni feudali, mentre la borghesia, in quanto soggettività collettiva capace di autoriflessione teorica razionale (illuminismo, idealismo, positivismo, filosofia della crisi, adesione al rivoluzionarismo comunista, disincanto postmoderno, eccetera), ha assolutamente bisogno della temporalità storica per poter interpretare se stessa. L'anima economica del capitalismo è quindi del tutto astorica e pseudo-naturalistica (ed infatti l'economia politica è disgustosa per tutte le sensibilità filosoficamente educate, proprio a causa della sua provocatoria astoricità, in cui la storia si presente sempre spogliata di ogni sua forma storica), mentre l'anima filosofica della borghesia da circa trecento anni è dialettica, e quindi storica, al di là delle forme prese da questa storicità.

Ho già sostenuto nel capitolo precedente che il semplice messianismo religioso non è ancora una filosofia della storia, perché non c'è filosofia se non c'è una autoriflessione disposta a mettere in discussione i suoi stessi fondamenti fornendo ragione di essi (*logon didonai*). E quindi iniziamo le nostre riflessioni sulla modernità ipotizzando che *soltanto* in età moderna nasce una vera e propria filosofia della storia, ed è proprio per questa ragione che l'attuale pensiero postmoderno vuole ucciderla, per poter sbarazzarsi del bambino buttando via l'acqua sporca (secolarizzazione millenaristica, distorsione positivistica, ideologizzazione parossistica di tutto il pensiero umano, eccetera). Ma ogni cosa a suo tempo. Ora limitiamoci a fare un passo per volta.

Nella sua pregevole operetta sugli inizi della filosofia borghese della storia il francofortese Max Horkheimer comincia con Machiavelli, continua con l'utopismo rinascimentale (Moro, Campanella, eccetera) e con Hobbes, e termina infine con Vico, cui attribuisce grande importanza e che loda per aver conservato una istanza suprema di giudizio estranea alla storia stessa, e cioè Dio. In questo campo ognuno può ovviamente fare quello che vuole, dal momento che la storia della filosofia (per fortuna!) non è una scienza esatta. A mio avviso, però, la vera e propria filosofia moderna della storia inizia solo con Vico, e già così la datazione appare discutibile. E tuttavia l'iniziare con Vico appare metodologicamente razionale, e questo per una ragione che ho notato sfugge quasi sempre ai commentatori frettolosi e superficiali. Questi commentatori sono affascinati dalla secolarizzazione delle categorie teologiche precedenti (che – con Schmitt – non mi sogno affatto di negare), e di conseguenza sono affascinati dalle considerazioni di Voltaire sul terremoto di Lisbona con la connessa critica della teodicea di Leibniz, centrale poi nel romanzo filosofico *Candide*.

Ma, a mio avviso, non è questa la pista giusta, anche se non nego che sia un comodo sentiero secondario. La pista giusta, a mio avviso, sta nella critica di Vico al razionalismo di Cartesio, ed alla sua palese insufficienza per capire quello specifico oggetto di indagine filosofica che è il processo storico. La critica al razionalismo matematico, e non la semplice secolarizzazione del messianesimo e/o teodicea, è quindi la vera chiave per comprendere la vera genesi della filosofia moderna della storia. Ma, data l'importanza del tema, questo merita una attenzione particolare.

Come è ovvio, Vico non poteva conoscere e padroneggiare i quattro aspetti principali della teoria del materialismo storico di Marx (nell'ordine: teoria della decisività strutturale dei modi di produzione; teoria della deduzione sociale delle categorie del pensiero; teoria dell'ideologia; infine, teoria della falsa coscienza necessaria degli agenti storici). Se avesse potuto padroneggiarli, gli sarebbe stato chiaro che il *Cogito* di Cartesio non poteva cadere dal cielo, ma derivava da un processo di costituzione formalistica del soggetto, un soggetto astratto e destoricizzato che fosse in grado di istituire un pensiero astratto, presupposto materiale indispensabile per il lavoro astratto del modo di produzione capitalistico. Com'è (non a tutti) noto, questo processo di costituzione formalistica del soggetto astratto, ed astratto perché destoricizzato, si sarebbe concluso con l'Io Penso (*Ich denke*) di Kant. Ma Vico, pur non potendo ovviamente precorrere il suo tempo (non può esistere Darwin nel Seicento, e Freud nel Settecento), coglie tuttavia genialmente il punto principale del problema, e cioè che un soggetto interamente formalizzato e destoricizzato non può per sua propria intrinseca natura impadronirsi della storia, e tantomeno di una comprensione "sensata" del corso storico stesso. Il *cogito* deve quindi essere sostituito dal *verum ipsum factum*. E tuttavia il *fatto*, una volta stabilito ed "isolato" dal flusso continuo degli eventi, deve essere anche valutato, giudicato ed interpretato. Qui nasce la storia, e con la storia quella sua "ricaduta" che si chiama filosofia della storia.

Secondo la corretta intuizione di Koselleck, la storia universale dell'umanità, intesa come concetto idealmente unificato in senso trascendentale ed autoriflessivo (ed autoriflessivo perché filosofico, e quindi niente teodicea o semplice secolarizzazione automatica ed irriflessa di una escatologia messianica rivelata) non nasce prima della metà del Settecento europeo. Ci si può mettere dentro anche Vico oppure no, ma le cose non cambiano comunque nell'essenziale. A me pare evidente (richiamo qui i quattro aspetti del materialismo storico ricordati sopra) che la filosofia della storia moderna nasce nel contesto di una costituzione della coscienza borghese (e ripeto borghese, non capitalistica), e le sue categorie devono essere socialmente dedotte, in quanto la filosofia della storia adempie ad una palese funzione ideologica di legittimazione antifeudale, ed il suo universalismo risulta dalla falsa coscienza necessaria della borghesia stessa, che si autointerpreta come l'intero genere umano nel suo processo progressivo di autocoscienza razionale. Ho dovuto necessariamente esprimermi in modo un po' pesante, ma meglio la pesantezza espressiva dell'incompletezza teorica.

Se è vero che il nucleo permanente della filosofia moderna della storia è la percezione dell'accrescimento della coscienza unitaria del genere umano attraverso l'esperienza della temporalità, allora non c'è dubbio che anche Kant ne fa parte integrante, nonostante il successivo neokantismo abbia messo in ombra questa dimensione del Maestro riducendolo

ad uno sciocco ed inutile "esperto" in teoria specialistica della conoscenza scientifica. Da un lato, Kant non si fa soverchie illusioni sulla natura umana, e la definisce anzi un "legno storto" (in proposito, dopo aver combattuto per decenni questa visione pessimistica in nome del progressismo "marxista" e della sua stolida cecità verso l'elemento tragico della vita, sono oggi incline a prenderla seriamente in considerazione – ma sarà certamente l'età), laicizzando così la propria intima adesione alla teoria del peccato originale ed alla sua enfatizzazione protestante e pietista. Dall'altro, Kant parla di ciò che "possiamo sperare", ed in ciò che possiamo sperare c'è in primo luogo la convinzione che il genere umano vada verso il meglio. E tuttavia, da buon kantiano, Kant sa bene che il futuro non è prevedibile, perché è al di fuori delle coordinate spazio-temporali della sensibilità, e quindi il futuro storico è assolutamente "noumenico" (nella variante del concetto-limite, *Grenzbegriff*). È però interessante che Kant ricordi il suo "entusiasmo" per la rivoluzione francese del 1789, e connoti questo entusiasmo come un indizio del fatto che effettivamente le cose stiano procedendo verso il meglio. Si tratta di una nozione che Kant ha in comune con spiriti eletti come Gramsci, con la differenza ovviamente che l'entusiasmo di Gramsci non deriva dal 1789, ma dal 1917 russo. Vale la pena ricordarlo, in un momento storico di estrema degenerazione morale, in cui il 1917 è considerato dal circo accademico dei contemporaneisti come un colpo di stato di terroristi.

E tuttavia Kant resta integralmente nel contesto illuminista, di cui in un certo senso è il punto più alto e coerente. Il contesto illuminista era caratterizzato dalla delegittimazione del potere ideologico normativo della religione, che trovava nella metafisica trascendente la sua base teorica di coerentizzazione. Kant delegittima non tanto le pretese conoscitive della metafisica (si tratta di una interpretazione neokantiana di Kant, tipica di un'epoca che intende ridurre a tutti i costi la verità filosofica a giustificazione gnoseologica), quanto la sua pretesa normativa della struttura signorile dei rapporti sociali tardo-feudali. In questo modo, però, la sua filosofia critica perdeva paradossalmente qualsiasi funzione realmente critica, perché proprio in quei decenni (del tutto indipendentemente da Kant) la legittimazione dell'insieme sociale passava dalla metafisica religiosa alla nuova economia politica. Kant stava delegittimando i preti, proprio quando questi ultimi stavano perdendo qualsiasi funzione di legittimazione, e la funzione di legittimazione passava a Locke, Hume e Smith.

In estrema sintesi, l'idealismo classico tedesco nei suoi maggiori tre rappresentanti successivi (Fichte, Hegel e Marx – bisogna che il lettore si abitui a questa nuova collocazione di Marx, che verrà comunque chiarita in seguito) può essere definito come una grande autocritica razionale dell'illuminismo. L'illuminismo, infatti, non viene affatto respinto (come avverrà per il successivo pensiero "reazionario" della restaurazione), ed anzi viene dato per presupposto. Se ne riconosce anche largamente il valore di posizione storica necessario e progressivo. Nello stesso tempo se ne individua l'insufficienza, e la si individua proprio sul terreno che più ci interessa in questa sede, e cioè la filosofia della storia del genere umano.

L'illuminismo, infatti (parlo qui della foresta e non dei singoli alberi), si collocava all'interno dell'ideologia del progresso (con la nota eccezione di Rousseau, il cui illuminismo è limitato alla sola teoria del contratto sociale, svincolata dall'idea di progresso, ma limitata

alla sostituzione di un contratto politico equo al precedente contratto politico iniquo), ma finiva con l'identificare automaticamente il progresso stesso con la diffusione del pensiero scientifico (nel senso di progresso nelle scienze della natura) e con lo smascheramento delle religioni rivelate, ridotte in genere a "imposture". Certo, il panorama è più vario e ricco, ma nell'essenziale l'illuminismo trovava il suo centro nel nesso fra smascheramento dell'impostura delle religioni rivelate (comune sia alla sua variante deista che alla sua variante atea) e progresso della conoscenza della natura. Non a caso, l'attuale "laicismo" si è idealmente fermato al 1790, ed ha infatti respinto sia le religioni positive (imposture di preti prepotenti e clericali), sia la tradizione idealistica (ultima versione dell'orrenda metafisica prescientifica), sia infine il comunismo marxista (secolarizzazione dell'escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica). Il fatto che la filosofia "seria" si sia fermata nel 1790, e dopo ci sia stato soltanto un "caffè filosofico" per colti (alla tribuna) e semicolti (in platea), la racconta lunga sull'attuale degradazione della filosofia contemporanea.

Il minimo comun denominatore dell'*unica* filosofia della storia dei tre grandi idealisti tedeschi (Fichte, Hegel e Marx) sta in ciò, che non solo si tratta di una filosofia della libertà, ma che la libertà è intesa risolutamente come un concetto (*Begriff*). Sta qui la differenza radicale con la concezione della libertà in Kant, che era invece concepita come un postulato del libero arbitrio, che non richiedeva alcuna genesi storica. Il concetto (*Begriff*) non è altro che l'autocoscienza libera del soggetto diventato consapevole della sua natura attraverso l'esperienza storica, e questa caratteristica lo distingue appunto non solo dall'idea platonica ma anche e soprattutto dal postulato kantiano. Vale la pena ripetere in proposito cose già dette, in modo da non lasciarci indietro punti delicatissimi non chiariti a sufficienza.

Esisteva già in greco antico una parola per indicare la libertà intesa come autodeterminazione (*autopraghìa*). E tuttavia il contesto storico e semantico del termine non era omogeneo a quello moderno, data l'esistenza della schiavitù, cioè di una condizione strutturale di non-libertà, che neppure l'"ipocrisia filosofica" poteva nascondere. Lo stesso Hegel, criticando lo stoicismo antico, rileva correttamente come gli antichi fossero costretti a far ripiegare la libertà nella coscienza interiore (e come nel caso dell'epicureismo, in un gruppo ristretto e protetto di amici all'interno di una casa-giardino), come compenso sublimato ed impotente di una situazione data per intrasformabile, in cui l'ineluttabilità dello schiavismo giocava lo stesso ruolo degradante dell'odierna ineluttabilità del capitalismo. Lo sdoppiamento dell'unitarietà ontologica della libertà in libertà politica (per pochi) ed in una libertà interiore (potenzialmente per tutti, anche per gli schiavi) rendeva impossibile agli antichi il conseguimento di un concetto unitario di libertà, ove il concetto non sia una semplice categoria astratta, ma debba intendersi come conseguimento della libera autocoscienza del soggetto. Nell'antichità era certamente possibile l'idea (ed infatti il platonismo ci arrivò brillantemente), ma non era possibile il concetto, perché esso sarebbe equivalso con la liberazione degli schiavi, cosa che il modo di produzione schiavistico (e qui si inserisce la teoria strutturale di Marx) rendeva impossibile in via di principio.

Questo per quanto concerne gli antichi. Per quanto concerne Kant le cose sono ovviamente molto diverse. Come i suoi predecessori cartesiani ed i suoi successori positivisti (e weberiani) Kant aveva un concetto di scienza ricalcato profondamente nelle sole scienze della natura (ai suoi tempi galileiano-newtoniane), e su questa base il concetto di libertà

(intesa come libero arbitrio) era del tutto indimostrabile ed indeducibile, e questo è apertamente ammesso da Kant nella sua *Dialettica Trascendentale* (le antinomie dell'idea di mondo). Kant è quindi costretto o a negare la libertà (ed ovviamente non intende farlo, perché tutto il suo sistema così faticosamente costruito si disgregherebbe immediatamente), oppure a postularla.

La filosofia della storia dell'idealismo classico tedesco (lo ripeto, perché il lettore ha bisogno di abituarsi al necessario riorientamento gestaltico, quella di Fichte, Hegel e Marx) nasce proprio dall'insoddisfazione verso la soluzione kantiana della libertà come postulato e come libero arbitrio. La libertà, infatti, non è un postulato, ma è un risultato, e non è libero arbitrio, ma è autocoscienza adeguata. Il paradigma filosofico è *interamente* cambiato. Il problema che assillava Kant, e cioè quello di delegittimare la metafisica celeste, diventa assolutamente periferico, marginale e secondario, in quanto i tre idealisti comprendono che la metafisica non è in cielo, o non lo è ormai più da tempo, me è su questa terra, e solo su questa terra deve essere cercata. L'idealismo, infatti, può anche essere definito come una metafisica terrestre. Ma terrestre non significa affatto immanente, perché la stessa terrestrità è sintesi di immanenza e di trascendenza (e del resto Marx lo capì quando definì la merce capitalistica una entità "sensibilmente sovrasensibile").

A questo punto sarebbe necessario scendere in dettaglio nelle tre successive filosofie delle storia di Fichte, Hegel e Marx. Essendo questo impossibile per ragioni di spazio e di economia dell'esposizione, mi limiterò a toccare rapidamente i punti più importanti. Prima però di affrontare dettagliatamente i tre pensatori, sottolineo i due punti essenziali che tutti hanno in comune. In primo luogo, la scienza che emerge da una considerazione della filosofia della storia universale dell'uomo intesa come percorso dell'autocoscienza soggettiva della libertà non è in alcun modo una scienza nel senso di Galileo, Newton, Cartesio e Kant (cioè una scienza che postula la costituzione formalistica di un soggetto conoscente destoricizzato), ma è una scienza filosofica che mette in stretta relazione il soggetto e l'oggetto. Il chiarimento di questo punto è stato soprattutto opera di Fichte. In secondo luogo, la scienza filosofica è una scienza del concetto, inteso come punto finale di un processo di autocoscienza libera del soggetto. Il chiarimento di questo punto è stato soprattutto opera di Hegel, che definisce correttamente la verità non come corrispondenza della mente con un oggetto già dato (per Hegel una "piccolezza"), ma come corrispondenza del concetto (e cioè del soggetto) con la sua oggettività (e cioè con l'esteriorizzazione pratico-materiale della capacità del soggetto stesso). Marx non ci aggiunge praticamente nulla, se non la sua concretizzazione per cui non ci sarà nessuna corrispondenza del soggetto con la sua oggettività fino a quando il genere umano non si sarà mostrato nei fatti capace di produrre una comunità universale non classista. Ancora una volta, una sobria teoria della libertà dell'uomo, che non c'entra niente con fastidiose stupidaggini universitarie tedesche della secolarizzazione dell'escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica.

Fichte produce una filosofia della storia in cui viene affermato *expressis verbis* che la libertà è la destinazione dell'uomo. Altro che postulato del libero arbitrio! La libertà non è un postulato, ma una destinazione. Fichte, in questo erede di Rousseau, parte dall'innocenza del genere umano, in cui la ragione domina attraverso l'istinto. Su questo punto sarà molto più saggio e concreto Hegel, che non idealizza i primitivi ed i buoni selvaggi illuministi,

ma sa benissimo che possono essere cannibali e crudeli fin dall'origine, e che il dominio nasce dallo scontro fra il vincitore ed il vinto. In un secondo momento, secondo Fichte, la ragione si afferma nella forma dell'autorità e della coercizione esterna, e questo è purtroppo reso necessario per frenare le tendenze peccaminose degli individui.

Anche su questo punto, nulla di più diverso da Hegel. Mentre per Hegel lo stato è reso necessario non dalla peccaminosità degli individui, ma dalla necessità di effettuare una mediazione comunitaria (inevitabilmente istituzionalizzata) fra le pulsioni particolaristiche della famiglia e della società civile moderna, per Fichte lo stato è una triste necessità dovuta alle provvisorie tendenze peccaminose degli individui. La teoria di Marx dell'estinzione dello stato nel comunismo, con tutte le differenze specifiche di cui sono perfettamente consapevole, è a mio avviso una diretta conseguenza della teoria di Fichte sullo stato come male necessario, che diventerà inutile quando tutti gli individui saranno divenuti pienamente autonomi e consapevoli (ed allora, secondo Marx, sulla nota base del grande sviluppo delle forze produttive, tutti potranno dare secondo le proprie capacità e ricevere secondo i propri bisogni).

Ogni filosofo onesto deve esplicitare il suo giudizio sul proprio presente storico. Com'è noto, per Hegel il proprio presente storico era un'epoca di gestazione e di trapasso in cui stava emergendo l'insufficienza sia della vecchia società semifeudale degli ordini (legittimata dal cristianesimo inteso come mera religione "positiva"), sia della critica distruttiva ed unilaterale dell'illuminismo individualistico ed utilitaristico. Per Fichte il proprio tempo era soprattutto un'"epoca della compiuta peccaminosità", ed è a un tempo curioso e scandaloso che gran parte dei manuali di storia della filosofia ignorino completamente questo cruciale concetto della filosofia fichtiana.

E perché il proprio tempo era un'epoca della compiuta peccaminosità? Personalmente sono molto "intrigato" da questa definizione, perché personalmente (e lo dirò nel prossimo capitolo) ritengo che il *mio* tempo che sto vivendo in questo mio ingresso nella cosiddetta "terza età" sia anch'esso un tempo della compiuta peccaminosità, ed allora per me la piena comprensione del significato dell'espressione fichtiana non è un freddo dato neutrale di carattere filologico, ma è invece una questione attuale e scottante.

Per Fichte il suo tempo era un'epoca della compiuta peccaminosità perché la critica illuministica delle religioni positive, sia pure giustificata e necessaria, le aveva completamente delegittimate, e nello stesso tempo non era riuscita a proporre una credibile alternativa complessiva. Certo, questo a quei tempi riguardava soltanto ristretti gruppi di intellettuali, e non certo la stragrande maggioranza dei contadini e degli artigiani (gli operai veri e propri ai tempi di Fichte erano quasi inesistenti), che essendo rimasti del tutto estranei all'illuminismo, non potevano neppure essere stati turbati dalle sue proposte. Ma Fichte proveniva proprio dalla classe contadina povera, ne conosceva la cultura e le esigenze, e aveva capito precocemente come la *vulgata illuminista* sotto certi aspetti era addirittura peggiore delle prediche del parroco, in quanto distruggeva senza costruire, delegittimava le verità precedenti senza sostituirle in alcun modo.

Oggi, due secoli dopo, quando ormai la distruzione illuministica delle vecchie verità religiose, amplificata dalla televisione, ha praticamente toccato l'insieme della popolazione europea (che infatti per questa ragione non riesce più a capire la cultura del cosiddetto

Terzo Mondo, rimasta ad un livello appunto fichtiano), possiamo riuscire veramente a capire (se lo vogliamo, ovviamente) che cosa significa epoca della compiuta peccaminosità.

Ma Fichte non si crogiola in questo pessimismo aristocratico per deficienti benestanti, come accadrà nei due secoli posteriori per tutti i pagliacci che riempiono le pagine della storia della filosofia, il cui succo è che il mondo è di merda, ma per fortuna questa merda non devo spalarla io, perché c'è sempre qualcun altro che lo farà (servi, salariati poveri, immigrati, badanti, eccetera). Fichte considera provvisoria e transitoria l'epoca della compiuta peccaminosità, e la vede superabile dall'affermazione sociale e politica del concetto di verità dell'idealismo, in cui la verità è *riconquistata* (è proprio il termine che usa) come principio e come valore. La riconquista idealistica della verità (è questo il punto che avvicina maggiormente Fichte a Platone) dovrebbe inaugurare l'epoca dell'uomo redento, per cui ogni attività si svolgerà alla luce della ragione e della libertà. Il linguaggio è certamente sotto molti aspetti religioso, ma metto in guardia ancora una volta dal considerarlo in termini di messianismo secolarizzato. Non è così. Si tratta invece dell'elaborazione di un progetto di filosofia della storia pienamente razionale, che parte da una autocritica dei limiti dell'illuminismo e dalla necessità di una scienza filosofica della verità del genere umano. Esiste ovviamente un pizzico di enfasi romantica, ma non vedo come si possa criticare un pensatore romantico perché era romantico.

Passando a Hegel, è noto che egli criticò Fichte per "cattiva infinitezza", e cioè per aver assunto il punto di vista di Kant della asintotica interminabilità del corso storico, che in questo modo non si determinava mai, e non determinandosi mai non si concretizzava in modo soddisfacente. È noto che il concetto di determinazione (*Bestimmung*) è centrale per la comprensione di Hegel, ed è spiacevole che lo si confonda con la teoria della fine della storia. Nonostante alcuni pensatori geniali (un solo nome: Kojève) abbiano interpretato Hegel in questo modo, ed altri abbiano preso sul serio Kojève ed abbiano creduto che Hegel fosse stato talmente cretino da far finire il mondo con la sua empirica esistenza in veste da camera (un solo nome: Althusser), Hegel non pensava di essere il coronamento messianico finale della storia universale, dal momento che cercava di non finire nel manicomio di Berlino, ma pensava invece che la temporalità storica si determinasse, e cioè si coagulasse, in momenti relativamente stabili, e lo pensava in particolare sulla base di una critica a Rousseau, che accusava (a mio avviso giustamente) di "furia del dileguare".

E tuttavia, a mio avviso, Hegel mostrò qui una deplorevole ingenerosità verso Fichte, tipica di molti filosofi, che enfatizzano spesso eccessivamente i motivi di divergenza anziché valorizzare i momenti di concordanza (i successivi marxisti hanno elevato questa arte a vette sublimi di settarismo e di cannibalismo autofagico). È vero che Fichte determina poco quanto sostiene, ma il punto sta altrove, e cioè sta nel fatto incontestabile del suo rifiuto della libertà come postulato (da cui deriva poi a cascata tutta l'astoricità di Kant, elevata a parossismo dai successivi neokantiani), e della contestuale affermazione della libertà come autocoscienza libera che si determina nella prassi trasformatrice, secondo un successivo filone che parte dal giovane Marx (un fichtiano che si crede materialista perché era diventato ateo) per arrivare al generoso sardo Antonio Gramsci.

È largamente noto che la filosofia della storia di Hegel è una filosofia del progresso dell'autocoscienza della libertà stessa nella storia: nel mondo antico-orientale uno solo era

libero (il faraone, il re babilonese, l'imperatore persiano), nel mondo greco-romano solo alcuni erano liberi (i cittadini non sottoposti a schiavitù), ed infine nel mondo moderno (il mondo cristiano protestante tedesco) tutti erano diventati liberi (grazie anche alla rivoluzione francese del 1789, che Hegel tenne sempre in gran conto). Per Hegel, tuttavia, si accede alla libertà solo mediante l'autocoscienza della libertà (si pensi alla nota figura dialettica dei rapporti fra servo e signore), ma questo non significa affatto che sia sufficiente la libertà interiore nella coscienza, ed Hegel infatti prevede espressamente questa fattispecie a proposito dello stoicismo antico, e dice apertamente che questa non è vera libertà, ma una falsa libertà. I posteriori marxisti, che accusarono Hegel di avere una concezione puramente "idealistica" della libertà mostrarono di non averne neppure una minima conoscenza filologica, perché Hegel dice espressamente che in situazione di schiavitù non c'è nessuna libertà, e la libertà *inizia* con la soppressione della schiavitù. Se pensiamo al confusionario Nietzsche, adorato dai postmoderni, che ha fatto ripetutamente l'apologia della schiavitù come presupposto indispensabile della libertà creativa dei Migliori, mentre Hegel è tuttora diffamato come nemico della libertà (Popper, eccetera), vediamo che non c'era bisogno che i surrealisti si inventassero il surrealismo, perché esso era già presente nella storia della filosofia.

La libertà dell'autocoscienza, lungi dall'essere contrapposta per Hegel alla libertà reale, era il presupposto "materiale" della stessa libertà reale, senza la quale quest'ultima sarebbe stata impossibile. Del resto, Marx restò sulla stessa identica posizione, quando affermò che il presupposto per la libertà delle classi oppresse era la coscienza di classe. Dal momento che questo è hegelismo puro al 100 per cento, bisogna dire che in questo caso si verifica quello che è raccontato da Molière nel *Borghese Gentiluomo*, per cui costui parla in prosa senza neppure accorgersene, esattamente come i marxisti usavano categorie hegeliane pure credendo di averle rovesciate a testa in giù. Qui – lo ammetto – l'equivoco è talmente comico da provocare un vero e proprio effetto di straniamento.

Per comprendere il passaggio logico dall'idealista Hegel all'altrettanto (e forse più, perché più fichtiano) idealista Marx ci può aiutare un sintomo linguistico anomalo. Da un lato, infatti, Marx sa bene che il modo di produzione capitalistico si differenzia radicalmente dal modo di produzione schiavistico perché nel primo il lavoratore è un salariato libero, che viene bensì sfruttato, ma nella forma dell'estorsione di plusvalore mascherato da scambio degli equivalenti (per cui la forza-lavoro contiene un valore d'uso per il capitalista maggiore del valore di scambio con cui è stata legalmente comprata). Dall'altro, Marx usa ossessivamente il termine di "schiavitù salariata", termine formalmente improprio, perché i salariati non sono affatto schiavi. Credo che cominciando a scavare in questa palese improprietà linguistica si possa arrivare al nocciolo del problema, e cioè alla discrepanza necessaria (o meglio alla complementarietà) che c'è in Marx fra la sua filosofia universalistica della storia universale (per cui l'uomo finché non è completamente libero resta schiavo) e la sua teoria strutturalistica dei modi di produzione e del modo di produzione capitalistico in particolare, in cui è del tutto chiaro che il lavoratore salariato non è uno schiavo, perché allo schiavo non si estorce plusvalore, ma semplicemente pluslavoro mediante la coercizione fisica diretta.

Insomma – ci si può e ci si deve chiedere – l'operaio moderno del modo di produzione capitalistico è un salariato libero o uno schiavo salariato? In base alla logica formale ed al principio logico formale di contraddizione non può essere contemporaneamente tutti e due, e deve perciò essere o l'uno o l'altro. Ma qui, appunto, si tocca con mano (almeno per chi non ha ancora le dita atrofizzate dalla scolastica e dalla citatologia) che per avvicinarsi a Marx e per prenderlo sul serio (lo si accetti o lo si respinga è un'altra faccenda da trattare a parte) la logica formale non basta e ci vuole la logica dialettica. E la logica dialettica non si divide in logica dialettica idealistica ed in logica dialettica materialistica, oppure in logica a testa in giù o a testa in su (questa è la logica dei saltimbanchi da circo), ma è *una* ed *una* sola, ed al massimo *si applica* ad oggetti conoscitivi diversi (nel caso di Marx, alla teoria dei modi di produzione, totalmente assente e non prevista da Hegel). Questa logica dialettica, per cui si è contemporaneamente un lavoratore libero ed uno schiavo salariato, permette (se lo si vuole, ovviamente, ma per ora non lo si vuole) di risolvere l'annoso problema della compresenza in Marx di un lato materialista e di un lato idealista.

Da un lato, infatti, la teoria della storia di Marx è una teoria della genesi, sviluppo, decadenza e transizione dei modi di produzione sociali. Si tratta di una teoria definita da un secolo e mezzo di "materialismo storico", ma dal momento che la "materia" è semplicemente sinonimo di struttura e di prevalenza delle forze "materiali" (e cioè sviluppo delle forze produttive nel loro intreccio con la forma classista dei rapporti di produzione) sulle forze "ideali" (le sovrastrutture giuridiche, politiche e filosofiche), sarebbe meglio per non ingenerare equivoci definirlo strutturalismo storico. Ma il termine "materialismo" ha prevalso per pure ragioni ideologiche, perché si voleva a tutti i costi non lasciare dubbi sul fatto che si era atei, che Dio non esisteva, che era un'invenzione delle classi dominanti, e che tutto procedeva da un *Big Bang* puramente materialistico. In questa concezione, ovviamente, l'Uomo non era il soggetto della storia, in quanto non esistevano altro che forze anonime ed impersonali puramente strutturali (il "processo senza soggetto" di Louis Althusser).

Dall'altro, questa storia è incorporata strettamente (ed a mio avviso non può essere separata, pena la morte del complesso espressivo unitario) in una filosofia idealistica della storia, difficilmente separabile da quelle precedenti di Fichte e di Hegel. Come queste ultime, essa si sviluppa sulla base del rifiuto della teoria kantiana della libertà come postulato non dedotto (e non dedotto perché l'impostazione individualistica ed anticomunitaria di Kant lo rendeva del tutto indeducibile), ma si differenzia da queste ultime (e più da quella di Hegel che da quella di Fichte, che ha in comune con quella di Marx il primato della prassi, cui però Marx aggiunge la categoria hegeliana della determinazione storica concreta) in base ad un doppia "addizione" originale. In primo luogo, Marx parte dalla figura hegeliana della dialettica servo-signore, la applica alla storia universale dell'umanità (concepita idealmente come un solo concetto unitario riflessivo, e cioè capace di libera auto-riflessione valutativa ed assiologica), e constata che la servitù resta, non è stata abolita, e pertanto il libero lavoratore moderno è anche uno schiavo salariato. In secondo luogo, Marx innesta la figura del rapporto servo-signore nell'ulteriore figura hegeliana della coscienza infelice, che però non è più declinata in forma religiosa come scissione fra Uomo e Dio, ma è riformulata come coscienza infelice per il mancato esaudimento delle promesse emancipatrici ed universalistiche dell'illuminismo. Ho fatto rilevare in precedenza che l'idealismo clas-

sico tedesco deve e può essere interpretato come una autocritica radicale dell'illuminismo stesso, ed in Marx questa autocritica giunge finalmente alla sua più piena radicalità (per Marx essere radicali significa prendere le cose alla radice). Ed infatti l'illuminismo non ha neppure toccato il cuore del problema dell'universalismo filosofico razionale, che è il mancato superamento pratico del rapporto servo-signore, insieme con la fallimentare soluzione della coscienza infelice che ne deriva attraverso il semplice binomio di Pensiero Scientifico e di Economia Utilitaristica (il codice del cosiddetto "laicismo" contemporaneo).

Chi sostiene che in Marx, a differenze che in Fichte e Hegel, non esiste una filosofia della storia universale dovrebbe più utilmente dedicarsi alla pesca con la lenza, nella quale, se ha pazienza, potrebbe forse ottenere qualche risultato. Marx esplicita apertamente nei suoi *Grundrisse*

la sua personale concezione della storia universale dell'umanità in termini di progresso della libertà (sostanziale e non formale, secondo il modello esplicitato nell'opera giovanile *Sulla Questione Ebraica* e mai più abbandonato), attraverso il passaggio dalla dipendenza personale (con cui Marx metaforizza i modi di produzione precapitalistici, schiavistici e feudali in particolare) all'indipendenza personale (con cui Marx metaforizza la condizione umana nel modo di produzione capitalistico) fino alla libera individualità, con cui Marx allude chiaramente al futuro e non ancora esistente modo di produzione comunistico.

Come ho cercato di mostrare in precedenza non ha molto senso proseguire la diatriba se Marx sia stato materialista, o idealista, oppure un po' l'uno ed un po' l'altro, a seconda delle sue "distrazioni". Tutti i commentatori mediocri si gonfiano come rane quando credono di individuare contraddizioni ed incongruenze nei grandi. Perbacco, se ho scovato una contraddizione in Platone, Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel e Marx, e loro non se ne erano accorti, mentre invece io sì, significa che sono più Grande di loro, anche se il mondo maledetto, invidioso, cinico e baro non me lo riconosce! Invece di seguire questa via paranoica, è molto meglio ipotizzare che le contraddizioni dei Grandi non siano dovute a distrazione o meglio ad ingenua stupidità; ma trovino la loro radice in contraddizioni storiche e temporali oggettivamente insuperabili, che vengono "riflesse" dal pensiero come in uno specchio (senza che questo comporti da parte mia l'accettazione della teoria realistico-gnoseologica del rispecchiamento, buona per la scienza della natura, ma inapplicabile ai fatti storici presenti caratterizzati dall'intervento della prassi umana).

Quella di Marx, in sintesi, è una filosofia idealistica della storia universale, ricostruita attraverso la mediazione teorica del materialismo storico, o teoria dei modi di produzione. E qui innesto non la verità finalmente scoperta, ma semplicemente la mia personale fallibile interpretazione. Il tempo storico che ci separa da Marx ha indebolito (anche se non interamente falsificato) tre sue previsioni esplicite. Primo, che l'insorgere delle crisi capitalistiche segnalasse il tramonto e la fine del modo di produzione capitalistico, laddove sembra invece che non sia affatto così, permettendo invece al capitalismo di liberarsi delle sue scorie ristrutturandosi su nuove basi. Secondo, che la classe capitalistica, come era già avvenuto per le classi sfruttatrici e dominanti precedenti (proprietari di schiavi, nobili, despoti asiatici, eccetera), ad un certo punto si sarebbe dimostrata stagnante ed incapace di sviluppare ulteriormente le forze produttive, laddove sembra proprio che sia il contrario, e che le classi capitalistiche si stiano invece rivelando le più capaci della storia a sviluppare

le forze produttive, sia pure in un quadro di inquinamento ambientale e di degradazione ed istupidimento di massa. Terzo, che le classi operaie, salariate e proletarie sarebbero state il vettore sociale e storico del superamento del modo di produzione capitalistico, laddove l'esperienza degli ultimi cento e cinquanta anni ha mostrato con la chiarezza del cristallo la facilità del capitalismo nell'integrarle, per cui, dove hanno seppur provvisoriamente preso il potere (si tratta del benemerito comunismo storico novecentesco 1917-1991 recentemente defunto, purtroppo) lo hanno fatto non certo nell'utopica forma della democrazia diretta, dell'autogoverno politico consiliare e della autogestione economica delle unità produttiva (l'utopia marxiana del comunismo senza stato, a mio avviso segretamente derivata dall'armonia prestabilita di Leibniz), ma nella forma obbligata di un dispotismo burocratico di partito e di stato. Meglio di niente – aggiungo – ma qui Marx non c'era, o se c'era dormiva.

Caduti questi tre elementi, che hanno costituito lo scheletro del marxismo per più di un secolo, ne resta in piedi un quarto, fino ad oggi disprezzato da tutti gli estremisti, i confusionari, i maniaci della scienza scientifica che più scienza non potrebbe essere (approdati oggi al suo contrario, e cioè al nulla in cui si incontrano atomi aleatori e cadono meteoriti) e gli odiatori positivisti della fondazione filosofica veritativa della comprensione della storia universale. Il quarto che resta in piedi dopo la caduta dei primi tre è la fondazione filosofica veritativa della comprensione della storia universale. Disprezzata dagli sciocchi, essa resta in piedi come una casa con le fondamenta ben costruite. E se il pensiero di Marx avrà un futuro, come io sono pacatamente convinto, sarà per questa unica ragione. Non a caso, è qui che il pensiero postmoderno concentra la sua ruspa demolitrice. Ma di questo parlerò più diffusamente nel prossimo capitolo.

Non c'è qui lo spazio, e neppure la necessità, di sunteggiare un'ennesima breve storia del marxismo. Qui ricordo soltanto che io respingo decisamente l'interpretazione del "fraintendimento" del sacro ed intoccabile pensiero di Marx, quasi che Marx fosse un Parmenide che parlava tedesco, e mi situo invece sul terreno metodologico dello "stato di necessità". Nella sua forma dialettica, aporetica, incompiuta e soprattutto filosofico-idealistica il pensiero di Marx era irricevibile per una classe intimamente dominata e subalterna come la classe operaia, salariata e proletaria della seconda rivoluzione industriale (1874-1914 circa). Essa non poté recepirla che in una forma dogmatico-religiosa (la "dottrina" di Marx), che a quei tempi inevitabilmente era gestita da studiosi positivisti, in quanto il positivismo era la concezione dominante dei rapporti fra filosofia e scienza nelle università (tedesche, ma non solo tedesche). Questo rapporto era costruito sulla base di una subordinazione canina della filosofia alla scienza, considerata l'unica ideazione conoscitiva valida, con la conseguenza (esplicita in quella forma di positivismo raffinato ed educato che era il neokantismo, un positivismo che mangia il pesce con le forchette da pesce) che la filosofia diventa una specie di donna di servizio gnoseologica ed epistemologica, anziché essere la padrona di casa come ai tempi felici dell'idealismo classico tedesco. Il comunismo storico novecentesco non fece che degradare ulteriormente la filosofia da gnoseologia ad ideologia identitaria di partito. Stupisce soltanto che alla fine di questo percorso di odio per la filosofia, ormai sbalzati dalla carrozza della storia e con il culo per terra, i residui "marxisti" in attività non se ne siano ancora accorti.

Vale la pena indicare un punto solo. Dove sta esattamente il cuore della distorsione positivistica dell'impianto idealistico della filosofia marxiana della storia? Dovendo limitarci ad un solo punto, direi che risiede nella confusione fra dialettica logica e dialettica storica, con la conseguenza di identificare la dialettica logica con la dialettica storica, il che comporta una indebita logicizzazione deterministico-teleologica della storia, e quindi una storia spogliata della sua forma storica. Ma cerchiamo di spiegarci meglio.

La dialettica logica (così come è esposta nella tuttora insuperata *Scienza della Logica* di Hegel) non è una dialettica che possa essere automaticamente "trasportata" nel corso storico concreto, perché si tratta di una logica dell'acquisizione progressiva della libertà del soggetto nel concetto, inteso come luogo dell'ottenimento dell'autocoscienza dell'intera specie umana (l'ente naturale generico di cui ho già parlato nell'*Introduzione* di questo scritto). In quanto dialettica puramente logica, essa è effettivamente anche necessitaristica e teleologica, ma si tratta di un necessitarismo e di una teleologia che valgono unicamente a livello coscienziale, e che non bisogna in nessun modo "trasportare" in ambito storico-concreto. Questa indebita logicizzazione della storia – come ho detto sopra – non è che una storia fasulla e fittizia, una storia spogliata della sua forma storica, in quanto la stessa temporalità futura è "succhiata" nella sua previsione anteriore.

La dialettica storica, invece, è del tutto imprevedibile, per il semplice e nudo fatto che, essendo la prassi umana "generica" e non "specifica", non è prevedibile. Il futuro delle api e delle termiti è prevedibile (e neppure questo lo è in base ad un tempo molto lungo, vedi evoluzione, eccetera), ma il futuro dell'uomo non è prevedibile, perché la sua prassi (per definizione imprevedibile) è costitutiva della stessa temporalità, che non "scorre" per nulla al di fuori di questa prassi (argomento ulteriore, questo, per respingere la teoria gnoseologica del rispecchiamento). Non esiste quindi nessun corso unilineare della storia (tipo la teoria dei cinque stadi della storia universale imposta dagli apparati ideologici e scolastici del comunismo storico novecentesco), e non esiste neppure la previsione "scientifica" dell'inevitabile sbocco dell'umanità in una società senza classi sulla base degli automatismi della crescita delle forze produttive.

Ancora una volta, siamo di fronte ad una distorsione positivistica della filosofia idealistica della storia, e non certo ad una (inesistente) secolarizzazione dell'escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica o ad un dispotismo totalitario (vedi gli sciagurati ed imperdonabili numeri 675 e 676 del *Catechismo Cattolico*). Siamo di fronte ad una impossibile scientificizzazione della storia, cui si vuole applicare ad ogni costo il concetto di "legge" di comtiana memoria (il malloppo positivista di Auguste Comte è del 1830). Ma la storia non ha leggi.

La storia ha certamente regolarità riscontrabili, che danno luogo ad imprecise analogie storiche. La storia è certamente maestra di vita, purché non pretenda di alzarsi, prendere in mano il gesso, e scrivere sulla lavagna formule matematiche. Chi ama il pensiero greco sa già che questo fu a suo tempo il modo in cui Platone applicò alla politica (non ancora alla storia universale, che non c'era) il metodo numerologico pitagorico. Ma se la storia non è geometria, non è neppure fisica. La naturalizzazione fisicalista della storia ha avuto un colpo mortale nel 1989, con il picconamento postmoderno del muro di Berlino. Ma questo ci introduce allo scenario attuale, caratterizzato dall'odio verso la storia e dalla rinaturaliz-

zazione economicistica del vivere sociale, che comporta la provvisoria (ma fino a quando?) vittoria di David Hume contro Karl Marx.

5. Il postmoderno come globalizzazione dell'occidentalismo senza coscienza infelice. L'annullamento della coscienza storica in una metafisica del presente integralmente de storicizzata e frantumata

Il codice filosofico postmoderno, tuttora fiorente a distanza di quasi trent'anni dalla sua prima formulazione a cavallo fra gli anni Settanta a gli anni Ottanta del Novecento, viene presentato da Jean-François Lyotard come disincanto nei confronti delle grandi narrazioni. Non si tratta ancora di una teoria della fine della storia (qui ci sarà il passaggio da Lyotard a Fukuyama, che presuppone però il "fatto" del crollo dissolutorio del comunismo storico novecentesco, da non confondersi per carità con il comunismo utopico-scientifico di Marx – l'ossimoro non è ovviamente frutto di distrazione, ma è intenzionale), e nello stesso tempo di fatto avremo negli anni seguenti una fusione ideologica dei due termini, per cui la storia finisce economicamente con l'affermazione del capitalismo finanziario globalizzato, finisce politicamente con il gioco di forze bipolare del tutto indistinguibili ed omogenizzate su tutti i temi essenziali di politica interna ed estera, ed infine finisce ideologicamente con la fine della storia attraverso il disincanto nei confronti delle grandi narrazioni, che avevano come minimo comune denominatore la "credenza" verso una filosofia della storia.

Il moderno finirebbe, e comincerebbe il postmoderno, proprio sulla base del fatto che il moderno sarebbe stato costruito su delle illusioni, mentre il postmoderno non le avrebbe più. Ma quali sarebbero queste illusioni? Se si guardano le cose più da vicino, vedremo che l'unica vera illusione smentita dalla storia sarebbe l'illusione di poter passare da una società classista ad una società non classista. Qui nella gabbia degli imputati ci sta di fatto il solo Marx, o meglio lo "spettro di Marx" secondo la felice formulazione di Derrida, in quanto (come si è cercato di chiarire nel precedente capitolo) Marx era stato colui che aveva sistematizzato, coerentizzato e concretizzato politicamente l'intera filosofia idealistica tedesca della storia, attraverso la concezione della libertà sostanziale e non più solamente formale. Lyotard cerca in modo dilettantesco di confondere le carte, perché parla anche di altre grandi narrazioni "fallite", come la grande narrazione cristiana della storia della salvezza o la grande narrazione economico-capitalistica del benessere per tutti attraverso il mercato. Mea sono trucchi infantili. La sola ed unica grande narrazione di cui Lyotard predica il congedo attraverso il disincanto è quella marxista. Chi ha conosciuto personalmente Lyotard (ed io l'ho personalmente conosciuto a Parigi negli anni Sessanta del Novecento) sa benissimo che in questa teoria generale del disincanto (TGD) Lyotard metaforizza il proprio personale disincanto, nato dallo scioglimento del piccolo gruppo marxista *Socialisme ou Barbarie*, che in opposizione allo statalismo partitico staliniano (e prima ancora leniniano) concepiva il superamento del capitalismo sulla base della democrazia diretta dei consigli dei lavoratori. Appare allora chiaro che la genesi storica del codice del disincanto postmoderno verso le grandi narrazioni deve potersi individuare in una dialettica coscien-

ziale interna ad una eresia marxista. Gli apparati ideologici del capitalismo ci si butteranno sopra a pesce in modo parassitario, quando si accorgeranno (il che avvenne in pochi anni) che avevano scoperto per caso la gallina dalle uova d'oro, e che la crisi coscienziale per la delusione di una piccolissima eresia marxista poteva diventare il codice giornalistico ed universitario dell'intera prossima fase storica.

La "scoperta" di Lyotard assomiglia infatti a quelle ricorrenti scoperte della bollitura dell'acqua calda che sconvolgono ogni tanto lo scenario del teatro dei burattini gestito da accademici distratti e da giornalisti analfabeti. Da un lato, il fatto che il socialismo evocato da Marx fosse una democrazia diretta e non uno statalismo partitico dittatoriale (e cioè, una dittatura del proletariato nella forma di autogoverno politico consiliare) risaliva agli anni Venti, ed aveva per più di mezzo secolo costituito una vera e propria forza politica, sia pure minoritaria (Gorter, Pannekoek, Korsch, Mattick, fino a Castoriadis). Dall'altro, l'idea che la costruzione di una società senza classi in una moderna società "complessa" (per dirla con il confusionario Morin) fosse impossibile stava alla base della scuola detta delle élites (Mosca, Pareto, Michels, ma soprattutto, Max Weber e Burnham). Il problema allora non sta nella eventuale novità della "scoperta" di Lyotard, ma nelle ragioni sociali e storiche del suo immediato successo.

Il fatto è che Lyotard aveva effettivamente "annusato" di trovarsi all'interno di un'epoca di gestazione e di trapasso, anche se si era fermato a metà strada nella sua comprensione. È allora necessario ridurre al minimo le pur pittoresche e liberatorie polemiche contingenti, per cercare di capire in profondità la natura di questa epoca di gestazione e di trapasso, per dirla con Hegel. Se infatti non si cerca di apprendere nel pensiero il nostro tempo con categorie filosofiche, tanto vale dedicarsi al *Gratta e Vinci*.

Per dirla in modo estremamente sintetico, ma credo corretto nell'essenziale, il fatto che ci troviamo ancora interamente nel quadro del cosiddetto Moderno, e per nulla affatto nel quadro del Postmoderno, è dato da una ragione estremamente semplice, e cioè che siamo sempre nel quadro del capitalismo e della produzione capitalistica, e la "transizione" dentro cui ci troviamo è semplicemente quella da una forma di capitalismo ancora prevalentemente "borghese" (anche se tardoborghese, e quindi diversa comunque da quella in cui visse Marx) ad una nuova forma, che si configura come tendenzialmente postborghese e postproletaria. Ma questo non comporta la fine del cosiddetto "moderno". Restano in piedi infatti tutte le sue categorie, dalla sensatezza della storia universale alla schiavitù salariata, fino all'elaborazione della coscienza infelice nei confronti delle degenerazioni sociali e culturali che questa produzione capitalistica comporta. Ed è per questo che non siamo affatto "oltre". Non siamo oltre per nulla, o meglio siamo soltanto "oltre" alcune configurazioni ideologiche ossificate, che impediscono la piena comprensione della "novità" dell'attuale presente storico. E di qui nasce il paradosso, peraltro dialetticamente spiegabile, per cui alcuni tartufi dello scenario culturale contemporaneo sono contemporaneamente postmoderni e sostenitori di costellazioni ideologiche sorpassate (antifascismo in assenza completa di fascismo, religione olocaustica come elaborazione del lutto per avvenimenti cessati nel 1945, insistenza maniacale sulla dicotomia Destra/Sinistra, eccetera). Qui deve essere cercata, e facilmente trovata, la debolezza della visione postmoderna della storia. Ma la questione deve essere sviscerata meglio.

Per comprendere infatti meglio la portata distruttiva del codice postmoderno a proposito della coscienza storica è necessario qui ricordare quanto già rilevato nel capitolo precedente, per cui il capitalismo non si giustifica filosoficamente con argomenti morali, ma si pone direttamente con David Hume (figura mista di filosofo e di economista, e non certo per caso) sulla base dell'integrale auto-istituzione della società in base alla naturalità del valore di scambio, con esplicita esclusione, in Hume sempre ossessivamente insistita, della fondazione religiosa (critica del deismo e del teismo razionale in nome dello scetticismo), della fondazione politica (critica del contratto sociale come "causazione" politica della società), ed infine della fondazione filosofica (critica radicale della plausibilità del diritto naturale). Questa fondazione è naturalistica, e quindi per nulla storica, sebbene Hume fosse uno storico, ed utilizzasse strutturalmente la storia per argomentare la naturalità eterna della produzione basata sulla proprietà privata e sullo scambio. Kant non modifica affatto questo modello naturalistico, fornendogli soltanto un impotente supplemento morale (l'imperativo categorico) ed aggiungendovi una fondazione astorica della libertà in termini di postulato non dedotto storicamente. Il grande idealismo classico tedesco (Fichte, Hegel e Marx) reintrodusse invece decisamente la storicità, in modo che la storicità diventasse il principale strumento di legittimazione universalistica della comunità sociale. Non si trattava però di una storicità "storicistica", e cioè relativistica, nichilistica e priva di fondazione ontologica e veritativa, che si affermò soltanto dopo la distorsione positivistica della filosofia della storia, riformulata come pseudo-scienza e come nesso perverso di determinismo e di teleologia necessitaristica. E tuttavia, nonostante questa distorsione positivistica, il Novecento conobbe egualmente pensatori critici del capitalismo che mantennero fermo il valore della fondazione filosofica di quanto dicevano (mi limito qui, fra i molti, a ricordare soltanto l'italiano Gramsci, il ceco Kosìk, l'ungherese Lukács ed il russo Ilienkov, senza voler far torto ai non citati). Ora invece il postmoderno ha in programma di distruggere questa fondazione storica, gettando via il bambino della fondazione storica con l'acqua sporca della grandi narrazioni. Così, eliminata la storia, si riaffaccia prepotente la vecchia fondazione naturalistica del capitalismo. Finalmente Locke e Hume possono seppellire Hegel e Marx.

Per queste ragioni sono del tutto insufficienti le definizioni di postmoderno date da Lyotard (incredulità rispetto alle grandi narrazioni), di Jameson (filosofia dell'epoca della produzione flessibile e conseguentemente del lavoro precario) e di Harvey (filosofia della globalizzazione in cui lo spazio del mercato mondiale sostituisce il tempo del progresso). Queste tre definizioni (e molte altre che non vale qui la pena di ricordare, perché non si tratta qui di erudizione, ma di comprensione teorica dell'essenziale) colgono ovviamente alcuni aspetti di superficie, ma non giungono al cuore della questione.

Ed il cuore della questione sta in ciò, che il postmoderno è il codice ideologico di un'epoca nuova nella storia del capitalismo, l'epoca del capitalismo post-borghese e post-proletario. In quanto post-borghese, questo capitalismo può trionfalmente tornare al modello "naturalistico" di Hume, su cui sono costruiti tutti i testi universitari di economia (a partire dal più famoso del mondo, quello di Samuelson), "scaricando" tutto il precedente ciarpame borghese, la storicità, il progresso, la coscienza infelice, la dialettica servo-signore, l'inquietudine, la cattiva coscienza, eccetera. In quanto post-proletario può finalmente

trattare i suoi salariati non più come soggetti politici minacciosi dotati di una loro visione del mondo, positivistica fine che si vuole ma comunque "eversiva", ma come semplici unità manipolabili di forza-lavoro flessibile, ideologicamente neutralizzati dalla loro incorporazione nell'occidentalismo imperiale. In breve, il postmoderno configura uno scenario nuovo, anche se temporaneo, quello di un occidentalismo senza coscienza infelice.

Mano a mano che l'occidentalismo si libera della sua coscienza infelice precedente (che come è noto si era cristallizzata in una filosofia universalistica della storia), si sviluppano quei suoi osceni succedanei che sono l'industria selettiva del pentimento cerimoniale e l'ideologia coattiva del politicamente corretto. Sia l'industria selettiva del pentimento cerimoniale sia l'ideologia coattiva del politicamente corretto non sono oggi oggetto della riflessione filosofica comune, il che equivale a parlare di inquinamento senza tenere in alcun conto gli scarichi abusivi ed illegali. Il politicamente corretto impedisce persino la verbalizzazione di tutto ciò che di inquietante si muove nella società, che non potendo essere verbalizzato necessariamente marcisce ed erompe in violenza regressiva, il che equivale a fare una seduta di psicoanalisi in cui però il paziente è obbligato a non dire una sola parola. A proposito della continua lagnosa e lamentosa industria del pentimento, essa trionfa nei pentimenti lontani ed ormai innocui (pentimento dei turchi per il 1915 e gli armeni, pentimento dei tedeschi per il 1945 e gli ebrei, eccetera), laddove i crimini recenti non solo non sono oggetto di pentimento, ma sono anzi fieramente rivendicati (aggressione alla Jugoslavia del 1999, occupazione dell'Afghanistan dal 2001, aggressione all'Iraq del 2003, eccetera). In ogni caso, anche nei casi in cui possiamo concedere ai "pentimenti" la sincerità morale, tutto questo non ha nulla a che vedere con la dialettica servo-signore e con la coscienza infelice. Il battersi il petto, per di più quasi sempre in modo ipocrita, è solo un succedaneo dell'autocritica dialettica dei limiti dell'illuminismo e delle sue promesse non mantenute.

Dal momento che in tutto questo saggio ho fatto l'apologia dell'idealismo, fino ad incorporarvi dentro anche lo stesso materialismo storico (cosa che so perfettamente che i residui marxisti sopravvissuti alla catastrofe non mi perdoneranno, ed è un peccato, perché così perderemo inutilmente altro tempo prezioso), ora mi concedo un'osservazione bassamente "materialistica": secondo alcune stime recentissime gli Stati Uniti d'America, con il 4,5% della popolazione mondiale, consumano circa il 24% delle risorse del pianeta. Ora, che cosa c'entra tutto questo con la filosofia? Risponderò brevemente così: con la filosofia in senso proprio niente, ma con la strutturazione istituzionale delle cattedre di filosofia nel mondo occidentale invece molto. Dal momento che la strutturazione istituzionale delle cattedre di filosofia nel mondo occidentale ha pur sempre un ruolo di socializzazione culturale delle giovani generazioni, non è del tutto indifferente che le giovani generazioni siano tenute il più lontano possibile dalla considerazione olistica della totalità sociale, totalità che ha pur sempre occupato un posto importante negli ultimi due secoli.

Questo, lo ripeto, con la filosofia perenne dai greci a Marx (la sola, ovviamente, degna di essere presa in considerazione) non c'entra assolutamente nulla. Come scrisse a suo tempo genialmente Heidegger, la filosofia non si può "organizzare", e sopravvive intatta a tutte le manipolazioni organizzative, di centro, di destra, di sinistra, di sopra, di sotto o di lato. Ma se la filosofia non si può organizzare, in compenso può essere organizzata, e pertanto

manipolare, la sua dimensione accademica e pubblica (nelle forme delle conferenze pubbliche sponsorizzate in Italia da banche ed enti locali). Tutto ciò che è socialmente inquietante deve essere scoraggiato, tutto ciò che è innocuo deve essere incoraggiato.

L'avvento del postmoderno in un certo senso rovescia la situazione del vecchio rapporto fra Schopenhauer e Hegel. Duecento anni fa Schopenhauer si permise di insolentire Hegel, tanto migliore e più intelligente di lui, perché aveva portato la filosofia ad occuparsi del pubblico, della famiglia, della società e dello stato. Ma oggi Schopenhauer è andato al potere, perché oggi il potere non inneggia più allo stato ed alla sensatezza borghese della filosofia della storia, ma inneggia anzi al suo contrario, l'insensatezza del divenire storico, il primato idolatrico ed ossessivo dell'economia, l'impresa come forma di vita privilegiata cui tutte le altre forme devono adattarsi, la fine degli stati nazionali, l'irrilevanza delle nazioni come comunità immaginarie, il multiculturalismo gestito dai mezzi di comunicazione di massa, i migranti multietnici al posto dei vecchi noiosi proletari, eccetera.

In questa situazione è ancora possibile fare prognosi razionali sul breve e medio periodo (il lungo è nelle mani della Morte, del Caso o di Dio – il lettore barri la casella che preferisce)? Questa odiosa egemonia del postmoderno durerà ancora a lungo?

Naturalmente non lo so. Posso ipotizzare che in questa congiuntura, caratterizzata dalla sinergia fra dominio delle grandi oligarchie finanziarie e dal pentimento elaborato della fallimentare generazione "colta" del cosiddetto Sessantotto, mito di fondazione di un capitalismo liberalizzato dei costumi, non si vedono assolutamente sbocchi. In termini hegeliani, non è affatto chiaro in quale direzione avvenga la gestazione ed il trapasso.

La filosofia non ha bisogno di essere salvata perché è come una molla indistruttibile. Più la si comprime, e più salta su. E tuttavia oggi la fase della compressione forzata può durare alcuni decenni (nella storia è già successo in passato), e le attuali strutture postmoderne degli apparati universitari possono "bruciare", e stanno già bruciando, un'intera generazione. Sono talmente bene insediate negli apparati accademici, che sinceramente non penso ci sia per ora niente da fare. In ogni caso, sono solo in grado di fare due ordini di ragionamenti.

In primo luogo, una parte della mia generazione (sono del 1943) ha erroneamente creduto che la filosofia potesse essere salvata praticandola con una politicizzazione ed una ideologizzazione, preferibilmente di "sinistra". Una grossolana illusione. Proprio mentre pensavamo questo, la "sinistra" stava terminando il suo ciclo storico. Come ha rilevato correttamente Luc Boltanski, la sinistra si è storicamente costituita con l'alleanza fra una critica economico-sociale alle ingiustizie distributive del capitalismo ed una critico artistico-culturale alle forme di vita ipocrite della borghesia. A partire dal Sessantotto, il capitalismo ha intrapreso il superamento della sua fase borghese, ed ha liberalizzato in senso ultra-individualistico i suoi precedenti costumi "reazionari".

Da allora la cosiddetta "sinistra" è finita, ed ha cominciato a diffamare il popolo accusandolo di "populismo", ed ad esaltare tutti i marginali, come se da essi soltanto potesse derivare l'alternativa al capitalismo. Lo scandalosamente sopravvalutato Foucault ha sostituito il grande Hegel.

In secondo luogo, la smania di essere all'altezza dei tempi, di aggiornarsi, di secolarizzarsi, di abbandonare la metafisica (il pensiero deve essere post-metafisico, dice il più

famoso intellettuale di oggi, il tedesco Habermas) ha portato ad una sorta di dittatura della sociologia, intesa non come legittima disciplina universitaria, ma come riflesso immediato dello scorrimento della cosiddetta “modernizzazione”. Nel frattempo la cosiddetta modernizzazione, che sta agli intellettuali come il culto di Padre Pio sta ai semplici, stava erodendo la stessa modernità, al punto che più ci si modernizzava più si usciva da essa. Credo che si cominci vagamente a capire lo sviamento degli ultimi decenni, in cui le facoltà di filosofia sono diventate cloni del pifferaio di Hamelin, che porta i poveri *lemming* a suicidarsi nel mare. E allora?

Allora resta la grande tradizione filosofica, l’unica che esiste, quella che comincia con i greci, e prosegue fino alla metà del Novecento circa, prima che iniziasse l’epoca dei pubblicitari. Se il termine “metafisica” è stato usato a lungo con un sorrisino di compatimento, bisogna ricominciare ad usarlo con fierezza. Non siamo ancora a questo punto, ma forse ci arriveremo. Al centro della metafisica deve sedere con onore la grande filosofia moderna della storia.